





3 1924 060 327 594

DLIN

BD

118

A7

B13

النَّهْزَانُ الْوَجُودِي

تأليف

عبد الرحمن بَرَوِي

الطبعة الثانية

مكتبة الطبع والنشر
مكتبة التخصصات المصرية
لاصحابها حسن يوسف محمد وأخواتها
٩ شارع مدني إشتا القاهرة

١٩٥٥

كتاب



مطبعة جرينجر بالقاهرة

الزمان الوجودی

مؤلفات الدكتور عبد الرحمن بدوي

(أ) مبكرات

- | | |
|----------------------------|-------------------------------|
| ١ - الزمان الوجودي | ٤ - الحور والنور |
| ٢ - عيوم الشباب | ٥ - هل يمكن قيام أخلاق وجودية |
| ٣ - مرآة لنفسى (ديوان شعر) | ٦ - اعتيد الغرب |

(ب) دراسات أوروبية

- | | |
|----------------------|-------------------|
| ١ - الموت والعبقريّة | ٢ - دراسات وجودية |
|----------------------|-------------------|

خلاصة الفكر الأوروبي

- | | |
|--------------|-------------------------|
| ١ - نيتشه | ٥ - أرسطو |
| ٢ - شبنجلر | ٦ - ربيع الفكر اليوناني |
| ٣ - شوبنهاور | ٧ - خريف الفكر اليوناني |
| ٤ - أفلاطون | ٨ - برجسون |

(ج) دراسات إسلامية

- | | |
|--|--|
| ١ - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية | ١٢ - فن الشعر لأرسطو وشروحه العربية |
| ٢ - تاريخ الاتحاد في الإسلام | ١٣ - الإنسان الكامل في الإسلام |
| ٣ - شخصيات ملقة في الإسلام | ١٤ - روح الحضارة العربية |
| ٤ - أرسطو عند العرب | ١٥ - في النفس لأرسطو (ومعه : الآراء الطبيعية لفيلوطينس والنبايا لأرسطو والحس والحسوس لابن رشد) |
| ٥ - الإنسانية والوجودية في الفكر العربي | ١٦ - الأصول اليونانية لتنظريات السياسية في الإسلام |
| ٦ - المثل العقلية الأفلاطونية | ١٧ - ابن سينا : عبون الحكمة |
| ٧ - منطق أرسطو في ٣ أجزاء | ١٨ - ابن سينا : البرهان (من «الشفاء») |
| ٨ - رابعة العدوية | ١٩ - الأفلاطونية الحديثة عند العرب |
| ٩ - شطحات الصوفية (أبو يزيد البسطامي) | ٢٠ - أفلوطين عند العرب |
| ١٠ - التوحيدى : الاشارات الالهية | |
| ١١ - مسكويه : الحكمة الخالدة | |

(د) الروائع الماثقة

- | | |
|-------------------------------|--------------------------------|
| ١ - ايشندورف : حياة حائر باثر | ٤ - جيته : الأنساب اخفارة |
| ٢ - فوكيه : أندين | ٥ - بيرن : أسفار اتشيلد هارولد |
| ٣ - جيته : الديوان الشرقى | ٦ - شرفانتسن : دون كيخوته |

تصدير عام

غاية الموجود أن يحدد ذاته وسط الوجود . وهما هنا صورة إيجابية للذهب
فسرنا فيه الوجود على أساس الزمان ، وحاولنا تحقيق هذه الغاية للإنسان ؟

عبد الرحمن بروي

أغسطس ١٩٤٣



فهرس الكتاب

الوجود بالزمان

٤٦ ١

النوامع والإمكان

الوجود . منطق والمعن . ١ ٦ . يوجد عند هيجل ٦ ٦ . الزمان
 عند هيجل (٦ - ٢٢) الروح الطلقه ٢٢-٢٣ . مسائل الرئيسيه للوجود
 عند هيجل (٢٣ - ٢٤) فقد هذه المسائل . أقوى ، ٢٤ ٢٥ ٢٦
 ابدى لكيت هيجل ٢٥ ٢٦ . اثبته ٢٦ وما بعدها . لمكر وللوجود
 وأجما الذى يضع الآخر (٣٢ - ٣٤) معنى الوجود وأساسه ٣٤ ٣٦
 موضوع ولدات ٣٦ ٣٧ . ادات والإرادته ٣٧ ٣٨ معنى ادات
 وأحوالها (٣٩ - ٤٥) الوجود لا يمكن أن يمر إلا على أسس الزمان
 ٤٥-٤٦ ٤٦

١٤٩ ٤٧

زمان اللاوجودى

لماهب الرئيسيه الثلاثة فى الزمان (٤٧-٤٩) . أصول مذهب أرسطو عند
 أرسطو . مرتبى (٤٩-٥٠) الزمان عند الألاتون (٥٠-٥٨) نظرية أرسطو
 ٥٨-٦٣ . لأن ٦٣ ٦٤ . الزمان . نفس ٦٤-٦٥ . الوجود فى
 زمان ٦٥ ٦٦ . عود إلى الأ . ٦٦ ٦٧ ٦٨ . سرمدية ٦٨ ٦٩
 ٦٩ . لأفلاطونية أحدثه ونظريه فى زمان ٦٩ ٧٠ . فى أرسطو وبين
 الأفلاطونية أحدثه ٧٠ ٧١ . نظريه مسيحوس ٧١ ٧٢ . نظريه أرسطو
 ٧٢ ٧٣ . سرمدية عند برون ٧٣ ٧٤ . نظريه زمان بين أرسطو
 وحدثنى ٧٤ ٧٥ . نظريه مسيحوس ٧٥ ٧٦ . خصائص عند نظريه
 زمان عند أرسطو ٧٦ ٧٧ . نظريه أحدثى ٧٧ ٧٨ . نظريه روح حريه
 (٩٤-٩٧) نظريه أوسطو ٩٧

نظريه أحدثى فى زمان . رأى بيون . رأى خمس

١٠٢ . مذهب سدى فى زمان ١٠٢ ١٠٣ . مذهب . عرض المتأخرين
 ١٠٣ ١٠٤ . العرض استأفى ١٠٤ ١٠٥ . خصائص زمان عند سدى
 ١٠٥ ١٠٦ . بعدا عند نظريه ١٠٦ ١٠٧ . عند برحون له ١٠٧ ١٠٨
 ١٠٨ ١٠٩ . نقد تشخيصه ١٠٩ ١١٠ . زمان والإبداع ١١٠ ١١١
 نظريه سسبه فى زمان . حسب ١١١ ١١٢ . أصول ١١٢ ١١٣
 (١١٣) نظريه أيشي ١١٣ ١١٤ . نتائج عند نظريه السيد المجدوده
 والمعمه (١١٤-١١٧) نتائج فى حسب بفسه ١١٤ ١١٥ . نقد هذه
 لنظريه ١١٥ عند كاسيرر ودريش ١١٥ ١١٦ . عند برحون ١١٦ ١١٧
 (١١٨) رأيا فى هذه النظرية (١١٨-١٢٠)
 نتائج عند عرض تاريخي ١٢٠-١٢٩

الوجود بالزمان



الواقع والامكان

وجود الإنسان يسبح من واقع والامكان . يحاك على نور لزمان .
 ووجود نوعه . وكلاهما يقص بعدة معانٍ وجود مطلق . ووجود
 معين

أما يقصو فيسار خصوصاً خصوص ثلاث ١ أولها أن تصوره أعم
 بصورت . أو كما في أرسطو ٢ . هو أكثر الأشياء كلها عموماً
 وكنية ٣ . وهذه كنية له كنهه خمس . نعى أن الوجود ليس جنساً
 يشمل الموجودات بوصفها حاصلة تنسجيم إلى أحاسيس أدنى وأنوع . وإدراك
 هي كلية فوق كل جنس مهما كانت درجته في الوجود . وبذلك لمدرسيون
 هذا النوع من الخلود بأنه خلود متعالية ، أي تلك التي تتعالى على المقولات
 لا سطية وتصبح تنحصر على الموجودات كلها بلا استثناء . والعدد في هذا أن
 الوجود ليست صفة تحدد المصور أو الماهية . نعى أنها شيء يضاف إليه فبعبارة
 صفة كما هي الحال بالنسبة إلى كل حد يدخل تحت مقولات . وإدراك هي . كما
 يقول كنت ٤ « مجرد وضع شيء . أو تعييدات في ذاته » . ولد لا يعدها
 هو محمولاً حقيقياً . ولكن هذا للمعوم ليس معناه اوصوح . بل بالعكس :
 هذا لتصور هو أشد التصورات عموصاً وأحدثها . بالنسبة إلى المعرفة
 انتهائية لتصورية على الأقل

وهذه الكنية نفسها تستلزم عدم قابلية هذا التصور لأن يحد ، لأن الحد
 يتم بالجنس «تجريب» ولتفصل الوعي . وفكرة الوجود لا تدخل كما رأينا تحت

(١) رجع هيندر : «الوجود والزمان» ص ٣ .

(٢) أرسطو : «ما بعد الطبيعة» م ب ف د ص ١٠٠١ ص ٢١ .

(٣) كنت : «تقد العقل المجرد» الطلعة ص ٥٩٨ = المطبعة ص ٦٢٦ .

جنس ، ما دامت أعم الأشياء ، وليس لها في ذاتها فصل نوعي ، لأنها غير متعينة أي تعين وتلك من الخاصية ثابتة بغيره الوجود المطلق ، أعني أنه غير قابل لأن يحد ، وهذا ما لاحظته سكال أيضاً فقال : ليس في وسع المرء أن يحاول تعريف الوجود دون أن يقع في الخيف والإحالة لأن لا يستطيع أن يحدد لفظاً دون أن يبدأ بقولاً هو . سواء عبرنا عن ذلك صراحة وإصهاراً وإذن فلتحديد الوجود . لا بد أن نقول هو ، وهذا مستخدم المعروف في التعريف (١) ، وهذا يرد في الريبة إلى كون ماهية الوجود غير معروفة .

ولكن ثمة من الأشياء ما هو معروف الآتية . وإن كان غير معروف ماهية ووجود ولرمان تصور أن من هذا النوع . بل من مودحه لأعني ونقصد من الآتية ما ظهور الوجود دون انقضاء ماهية . وهذا المعنى يقول أبو البركات البغدادي : « والوجود أفهم من كل صهر . وأجنى من كل حق . نعمة وجهه أما ظهوره فلا من يشعر بدته يشعر بوجوده ، وكل من شعر بشعره شعر معه بدته تدعى ووجودها وجود ما يوجد عنها وإصهار من أفهم من يشعر بدته يشعر بالوجود ، أعني وجود ذاته . ومن شعر بعمله يشعر بالعمل والدعل ووجود هذا لا يثبت خواص الناس وعوامهم في ذلك ، ولا يخفى عن صعب التصور مهم . وكذلك الزمان : يشعر به كل إنسان . أو أكثر الناس جملة . ويشعر بيومه وأيامه وعده . وبخمة ما مضى زمانه ومستقبله ، وبعيدة وقربه . وإن لم يعرف حوهر الزمان وماهيته وكذلك الوجود بشعرون بآيته . وإن لم يشعروا بماهيته (٢) » فالوجود إذن يتدرج خاصة ثالثة هي أنه أظهر لأشياء . وسكن من ناحية

(١) يسكن : أفكار وسائل ، طبع ترسنت ، ص ١٢٠ . ص ١٢١ .
ص ١٢٢ . وبالحظ أن هو ، قد عني بوجود ، هذا أورد في اللغات الأوربية .
(٢) أو بركات البغدادي : « أخطر في الحكمة ، ص ١٢٠ . ص ١٢١ .
دائرة المعارف لعثمانية صدرت في بغداد ، ص ١٢٢ ، ص ١٢٣ . سنة ١٢٩٩ هـ . أمّا *

الفلاسفة قسمين . فمنهم من يرى أنه لا يمكن أن يكون الوجود الحقيقي هو الوجود
العيبي المتقوم في حد ذاته أو ذلك من الأشياء ذات الكبر المتقوم . وآخر . على
العكس من ذلك . ويذهب إلى فكرة . ويبحث فيها من ناحية يصحح ما في
بشكل . ويذهب إلى حد حساب الوجود كإحدى المصنفات هو الوجود لأسمى
من حيث مرتبة وجودية . وفي الأول شاهد برعة سمية . وفي الثاني
برعة وفه . وعلى رأس المسريين شيء (إبيون) ثم أفلاطون . ثم أرسطو
فقد بسطت من حيث في نظورين لأول شيء . وفيه كتاب متأخر
بأفلاطون . تصف إلى الوجود مطلق ووجود حقيقي . كل هو مصدر خصوصاً
في مسألة سبب الوجود من كتاب ما به خصيصه . وفي تصور وسطي كتاب
أصحاب البرعة لأفلاطونية من هذا طريق . خصوصاً مكتوب رحي
ويكهرت . ويكهرت فلا يرى أن الوجود هو وجود واحد . ومصنف
هذا الوجود أو ذلك . أي متعدد مصدر . يسبب الوجود حقيقي .
أما في عصر الحديث فأهم من على هذه مشكلة هو هيجل . وبصر إلى ما
من أهمية خاصة بالفلسفة إلى ما يرى أن أصل شيء . وقد أن يحدث عنه
في شيء من تفصيل

وهذا لا بد من شيء أولاً . في فكرة الوجود هذا محل قد مرث بدور
بعض دور كتاب في فكرة حقيقة عينية . وهو بدور لأول . وبدور
سبب كانت فيه فقرة كذا في محل إلى الوجود . وذلك في دور الشيء
ويمثل دور لأول خصوصاً مؤلفات كتاب . وفيه مطلق شكل آخر
فهي هي محل بقول أولاً . في فكرة الوجود مصنف أحسنه لا يهية له من
المرات من بقية المقولات . وهذا لا استقلال . وهذا يصح مطلق الوجود .
هذا هو ما يراه امرء فيه . فالحق أن يكون . ولكن لما كان كذلك . فيجب

١٠ مؤلفات الكبريت الفلسفة . طبع في سنة ١٩٤٣ . ص ٤٤٣ .
مجموعات . تاريخ . جامع من كتيبه في تصور نوعي . د . د . سنة ١٩٨٦

ألا يكون كونه العلة بسبب استقلال وجود معدة أنه كاش . سواء أكان ذلك العلة إيجاباً أم سلباً . وجود حب أن يكون شيئاً مستقلاً بتمام الاستقلال . وفيه لا تقوى رتبة بسبب وبينه ضرورة " وهذا لوجوده هو في مبدية الأمر ، مقصود أو ممتنع . وهو تعريف مبدية غير مبدية " لأن تعريف مبدية غير مبدية عن صفة مبدية في الأفكار تدعى أفكار واسطق يشتمل كل الأفكار صفة مستمرة في صوره أفكار .

ولكن حين لا ينفك عند هذه المرحلة لأفلاطونية التي تؤثر في دور نشأته . وهي سرمد وصحة في نهاية الأمر من بعد عند هيرس . بل يتصور صوب مصر في هذا وجود مقصود وصحة فكرة حذونه أجل . في وجود حذونه أو مقصود أو مولات . أو قولاً لأشياء . لأنه من ناحية فكر حذونه . ومن ناحية أخرى مباشرة بسبب بسببه وغير ممتنع هو مباشرة لأن سببه لا يمكن أن يوصله شيء . كما لا يمكن أن يحدد أو يعين أكثر مما هو واصل . هو سببه ولكن لا يمتنع أن يحدد لوجود مطلق هو أن يكون به حذونه حذونه أو حذونه ممتنع " فهو لا يبال على شيء . لأنه به وجود ممتنع ومن هذا يمكن أن يبعث بأنه تحريم صرف

وسببه في كل حذونه حذونه . فهو ولا وجود سببه لأنه سبب حذونه . وسببه هو لا وجود وهذا مقصود بسبب قولنا أن وجود ولا وجود سببه . يعني أنه لا يمكن استغناء ذلك سببه في أجل . نحن نعرف بينهم . وكمب عرق سمية عصبية فحسب . لأن كل عرقه تتضمن شبيه . وأن سببه صفة توجد في وجوده الآخر . ولكن وجود كما

١ . حين . موعده استقامت . صبح في قول . ممتنع سببه . ٩٠٠ . ٣٨٣ .

٢ . حين . استقامت . ثم أعيدت عصبته . ٩٠٠ § ٨٥ .

٣ . Absolute Indifferenz

٤ . حين . علم نصيب . ٩٠٠ . ممتنع مؤيد . ٩٠٠ . ص ٧٠ .

٥ . الوجود حذونه ولا وجود حذونه . إن شيء واحد .

رأينا نخلو من كل صفة . وكذلك الالوجود . فليس ثمة للفرقة بينهما إذ
من سبيل وقصلا عن هذا إما حين نعرف بين شيئين . فلا بد أن نجد ثمة
شيئاً مشتركاً بينهما يدرج تحتها فإذا عرفنا ما نوعين . فإن ثمة شيئاً مشتركاً
بينهما هو حسن الذي يدرج تحتها معاً تحتها وفي حدة الوجود خلاص
والالوجود بصرف ليس ثمة شيء مشترك يمكن أن تقوم عليه الفرقة ، فلا
عمل من هذه السجية كدلت في الفرقة بين الاثنين . ونحن قد عتدنا أن نسطر
إلى الوجود على أنه المعنى المصنق ، وإلى الالوجود على أنه الفقر المطلق .
وسكننا أو ثمة لنصر فصرنا إلى العالم ككل . لا نستطيع إلا أن نقول إن
كل شيء موجود . ولا شيء أكثر من هذا . وفي هذا من يميل كل تعين
وتحديد . ومعنى هذا في نهاية الأمر أن نقرر أن الوجود نفسه كأنه حاد
غير . أي هو والوجود سواء . وقد نقرر من رغبة أخرى إلى الالوجود
فإنه يستطيع أن يعرفه شيئاً . ولكن ما في ومعنا أن نقوله عنه أن نقول
إنه شيء . أي هو موجود غير معنى . خلاصة هذا كله أن قد حاولنا
الوصول إلى الوجود مطلقاً لم يصل إلا إلى الالوجود . وقد حاولنا الوصول
إلى الالوجود لم يصل إلا إلى الوجود

الوجود والالوجود . في فكر حاوية ليست غير تعريفة خاصة من كل
مفهومة . فإن الحقيقة فيها . إذ " حقيقتها وحدها تشملها . هي غير أو
لتصويره . نحن حين نتحدث عن وجود مطلق ونفسه من وراءه وجوداً
حقيقياً . أي نحدد تحدثنا عن غير . ونعبر هو في الواقع شكرنا حقيقة
الأول . ونعبر عنه . هو تصور الأول . بمعنى الذي ستجده فيه هيكل
كسمة تصور تعبه المعنى . أي بوصفها ككي المعنى أو المتفرد

في التعبير يرفع . عناصر بين الوجود والالوجود . هذا انتعاض الوهمي .
ونتهي إلى وحدة . وحدة أي معنى فيها هذا . عامل الوجود الذي
هو لا وجود . وعامل الالوجود الذي هو وجود . ونتيجة هذا التعبير الوجود

المعين على نحويه : هذا الوجود . ووجود أن . فهذا الوجود معين إذ لا يمتد
غيرتين . أولاً أنه وحدة الوجود واللاوجود . ثانياً محقق فيه من المباشرة
الثالثة في هذين ، والتي لا يوجدان فيها إلا كمتبينين . وثالثاً أنه ما
كانت السبحة هي رفع الشقص ، فإنه يسو على هيئة وحدة بسيطة مع نفسه .
معنى أنه هو أيضاً وجود . ولكنه وجود مع سلب أو تحديد أو تعين . و
هو تعبر موضوع بصره في صورة أحد عصوره . أعني عنصر الوجود
المطلق . وهذه السبحة هي ما سمته هيجل بعت كيف . ووجود معين على
هذه الصورة هو شيء موجود . و هو موجود أو ممكن . وكيف يمكن
أن يوصف بأنه حالة مباشرة في هوية مع الوجود . بعكس حكم الذي .
وإن كان حالة للموجود ، فإنه ليس في هوية . شدة مع وجود . و
هو حالة نسبية خارجة عنه .

ذلك هو جانب وجود في معين وسعير . أما جانب اللاوجود فهو في
هذا المعنى نفسه . لأن كل تعين . كما يقول سبينوزا . سلب ونسب
هو لاوجود . كما قلنا من قبل . ذلك أن وجود مطلق حين يتعين في تعبر
يصير د محد . أي يكون في مقابل شيء غير عه . لأن معين معاه محدد .
والتحديد معاه وجود حد . ووجود حد ينص على أن يكون ثمة «آخر» . وهذا
الآخر أو غير يقوم بإرثه . وإذ كان د وصيغة ضرورية في وجوده . لأنه
لا يقوم معين ذاته . و حد من أجل حد يصمم بقصاً في ذاته فهو من
ساحة معين حقيقة شيء موجود . ما دما شيء موجود لا يوجد معياً
إلا إذ كان له حد . ومن ساحة أخرى حد سلب حد شيء . لأنه إذا
على الفيرية أو الآخريه ، فهو وجود وسب أو لاوجود معاً . ومن هذا تنبى
فيه طبع التعارض ليدانكيكي الذي يتبر كل ما في الوجود . عند هيجل

وهذا يعبر مصدر السبحة في الوجود . فإسماهي معاه أن شيئاً قد أفرد عن

بما يلحق نفسه . وهذا لا ينسب إلى الذات في صريح التعريف ثم في الآخر . هو
الامتداهي الحقيقي أو في صيغة سلبية ما تعبر هو الآخر . وهو بصير
آخر لآخر . أي يكون هو هو نفسه فيكون ذات وجود . هو في
اسم . قد عُد من جديد . وجود كلي مكلف به . هو ما يسمى به جعل
« اسم » وجود « ذي » . وهذا وجود « ذي » هو مشترك . وإشارة من ذات
إلى الذات . وهو « وحدة » . وما كنت هذه وحدة حالية من كل غير
في ذاتها . ذاتها في آخر أو غير عن ذاتها . كما أن هذا وجود « ذي »
هو كيف أنه . وهذا لا يعتبر بضمير وجوداً مصححاً مجرد . ووجوداً محولاً
فوصفه وجوداً بسيطاً مطبقاً . هو إشارة ذاتية . ووصفه محولاً أو مكيفاً
بكيف يكون معيناً . ولكن معنى في هذه حادثة ليس تعاملاً متداخلاً . أي
شيئاً متداخلاً عن آخر . بل لا متداخلاً . لأنه شتم على غير نفسي في ذاته
وحلاصة هذا كنه « وجود » ذي أو وجود ذاته ذاته نفسه . مستقل عن
غيره . متمركز حول كنهه . وهذا عدد سوي « واحدة » . وهذا رأس
أو وجود معنى بغير غيره ويهتم به . يرى هذا وجود ذاته لا بغيره لا
نفسه ونفسه فحسب . ومن هذا يسو حلاً من السب

وتمتدح لأوضح هذا وجود ذاته هو « لأن » . معنى يعرف نفسه
أنه « موجود » مستقده في مداه عن غيره من الموجودات . ويشعر بأنفسه
شخصه ذاته بشره في ذاتها مستمر وبغيره به . لأن « ذات كل تلك
بصفتها التي وحدتها في وجود ذاته » أعني تمامه « ذات » . وإشارة
من ذات إلى ذات . وامتداهي حقيقي . و« وحدة » . الوحدة بأحسب
معانيها . وتوقع أن وجود ذاته هو الأساس لكل صورته المعينة معروفة
بسم ذاته أو الشخصية

ومن هذا كله ترى أننا مررنا في تعريفه الوجود عند هيجل ثلاث درجات
الأولى درجة « وجود » المطلق الخالي من التعيين . والثانية هو « ذاتي » لا وجود .

فهو كلي مجرد ، ولثابة درجه الوجود نفس . دى الحد . وبأساس هو يتضمن
الشيء والآخر . وسكونه دا حد هو مسد . وثابته ولأخيره درجه من
الوجود هي مزيج من الدرجتين السابقتين . فجمع بين الكلية والتعمين على
هيئة الوحدة . وبني للحد ولثابته على هيئة لثابته . وسبب لثابته مع
تحد صفة انما هي الخلق والأولى دائرة هوية . وثانية دائرة تعرية
واختلاف . ولثابته دائرة وجودها عموم لأساس . وفي وجود مطلق
حرية لاتعبر . أو حرية التوضيح . وفي وجود معين . تسود ضرورة
أما في الوجود نفسه . والحرية حرية تعين بالحد

وسكن هذه لدرجات ليست درجات في مراتب وجود مرتبه تريباً
تصاعدياً . وإنما بالثبات كنه في وحدته نفسها جميعاً هي وحدة « تصور »
وكل درجه من هذه لدرجات . قد تشمل في لآ نفسه على درجتين
الأخرتين . فلكلي هو إحدى في هوية مع نفسه . - ١ - أوصاف التصريح
وهو أنه يتضمن في لآ نفسه كلا من الحرى والحدى وكذلك حرى هو
مختلف أو عصفة لمعنى . مع حد لوصف . وهو أنه في ذاته كلي وعمدى
وبالمثل : يجب أن يفهم الحدى على أنه ذات أو موضوع (بمعنى شيق)
يشمل الخمس والسوى في داخل ذاته وله وجود جوهرى . وهذا هو الاتحاد
الذى لا يتضم . لا عدد تصريح أو منحصر بوصف « تصور » في أحوال
اختلافها . وهو ما يمكن أن يسمى وصوح « التصور » الذى لا يحدث فيه
أى تغيير عموصاً أو انقطاعاً . ولكنه أضيف عام لشموع « » ومعنى
هذا أن لحظات « تصور » لا يمكن أن تستقر . وهذا يؤدى إلى غروب رأس
اعزدية تشمل على سكون واختلاف الحرثية . كما أن الكلية تشمل على
مرددة واختلاف الحرثية . وهذا على أخطر درجه من الأهمية . فيما يتعلق
بديان فكرة اعزدية عند هيجل

ذلك أن التداخل بين الفردية والكلية على هذا النحو يقصد به أمران :
 الأول أن الكلية ناشئة على الفردية تكتسب صفة العيبة ولتقوم في الوجود
 إلى أقصى درجة لأن الوحدة سلبية مع اندات ، كوصف حالص تام .
 وهي الفردية ، هي بعينها ما يكون الإشارة من ذاتها إلى ذاتها ، أى الكلية .
 ولإيضاح هذا نقول إن الكلية معها أن التصور في حالة مساواة حسرة مع
 نفسه في خواصه لتوعية . بينما الفردية معها الانعكاس لذات أو الانعكاس
 على الذات لخواص سوعية للكبة في حال من التعيين لنتم لا يسمح بمقدار
 أى شيء من ثبوتية أو لكلية فكأنها سترتد في نهاية إلى معنى كلية ،
 وكل ما هنالك من فارق أما سطر إلى الكبة في هذه الحدة من ناحية التعيين
 والاختلاف . ولذا قلنا من قبل إن الوحدة جمع بين لكلية والاختلاف
 على صورة الحثية ولد ، كان «تصور» . مفهومأ على هذا النحو ، عينأ
 متشوماً إلى الدرجة العليا ، وليس كما كان يفهم من قبل على أنه مجرد ، مما
 كان دتأ هدف نقد فكرة لتصور من حجاب حصوم كل فلسفة تصورية
 وبما «تصور» ، عند هيجل في «دور (١) الثاني» . كل متقوم له من اشاركة
 في الوجود بقدر ما لفردى عند أصحاب المذعة الاسمية

غير أن هذه المزاوجة بين الكلية والفردية قد نمت لأخرى على حساب
 الفردية وهذا هو الأمر الذى قصد إليه من وراءها «فردية» هنا قد
 صاعت وفيت في كلية «تصور» . بارتفاعها إلى مرتبة الكلية . أحل ،
 قد يصح أن يفسر الارتفاع إلى الكلية على أساس نوع فردية متما كالكية .
 من شأنه أن يؤلف «فردية» ، يجعلها مثلة نكلى . كما يفسد إليه في «تجربة»

(١) اسمع هيجل كلمة «تصور» Begriff في «دور الأول» بمعنى فيه قدح .
 بها استعمالها ، على انعكس من هذا ، في «الدور الثاني» عند المعنى الذى شرحناه هنا أى
 بمعنى الكلى مفهوم . فهو في «الذهب الأول» ، بين وفي «ضارب» عقل «يستعملها»
 معنى الصور لفرد . راجع في هذا : جان فال - «ثلاثة تصور في فلسفة هيجل»
 ص ١٩٤ ، «معلق» ، باريس ، سنة ١٩٠٩ .

الصورية المارعة إلى الاتحاد بالكل كى يكون مرء هو السكل فى السكل
ونسك هيجل . وسية الأمية بوحدة عم . انهم إلا عد شمع شىء
من التأويل ، لا قنحو نحو هذا الاستدلال والتفسير . بل يرى هيجل أن
الفردية أو الشخصية لا وجود . لا دخل سكية . كنية ، الصورة « أو
« صورة » . والشىء الحقيقى . بل وحدة ، هو السكل على هيئة « الصورة »
أو « لتصور » « تصور » هو لأول حقيقى . ولأنه أشياء بواسطة فعل
« لتصور » سكمس فيه وسجى أيضاً بها . والذوات بسبب هى التى تنتج
المكر المعنى على الفردية والافراد لوجود . وبعده هو الفكر أو العقل أو
تصور أو الصورة (و معنى واحد) هو الأساس فى كل لوجود . وهو الذى
يتقوى على هيئة الذوات والأمر د . ونموه فى مشاهد . وليس الأمر فى هذا
مقصوراً على نوات . بل يتعدى موضوعات لوجوده فى الخارج أو وقوع
استثناة عن الشعور أو عسير . فهى لأخرى ليست حواهر أو أشياء موجودة
بدها قائمة بأعيانها . بل كى قباها ووجودها . واسطة « لتصور » أو
« صورة » أو السكل المطلق . وهى إلا كويات وانتصت بين الوظائف
لمكرية الصورية للتصور

وسيلة حد أن الفردية . معنى شخصية . يستندت قوم حقيقى . والفرد
بالإلى . لا يمكن أن يكون مبدأ لوجود حقيقى مستغل بنفسه ، « فالوجود
فرد . على هذا الأساس . لا يكون ما هو حقاً إلا بوصفه مجموعاً كذاً
من الوحدات المفردة . أما إذا قطع من هذا مجموع . فإن اندت لوجده
المفردة المتوحدة هى فى الواقع ذات عاخرة غير حقيقية . « بوحدة شخص
الخاصية هى . من أجل هذا . ومن حيث حقيقيتها . وجود عرسى . وعملية
ممكة رانئة غير جوهرية لا تقصى إلى أى بقاء حقيقى ثابت » وإنما الشخصية
الحقيقية هى تلك المتكونة من مجموع مطلق من الفرديات الدرية المتناثرة
المتجمعة فى آن واحد فى مركز واحد مختلف عريب عنهم . حقاً إلى هذا المركز
هو من أحد نواحيه حقيقة مفردة حاصلة ثابتة ثابتة تدمست شخصية هؤلاء .

نقدية . ولكنه على العكس من جوهرية ، يشتغل على المضمون
الكل . ومن هنا يجب أن نعد لعصر الحقيقى جوهرى . فضلا عن أنه فعلية
وواقعية مطلقة . وقوة كلية . في مقابل ضعفه مفعولته . وهى الحقيقة
عبر الجوهرية من أسسها . وهذا المركز يجب تصفه حينئذ مسددا . والشخص
مصدق . مشيد في دحيه على كل وجود . وأدى لا يوجد في مقابلة روح
أخرى من نوع نفسى منه . إذن . إنه شخص . ولكنه الشخص المفرد
الأوحد الذى قد يؤكد أنه في متين الكل . وهذا كله هو ما يكون
ويوجد بكونه مفرد شخص واحد . ولكن هذا سيبه للعم .
شاعر بكونه حقيقة كل نفوس بعينه وجوهره . هو شعور الاسمى
ببذات . الذى بعد . معه الله حى .

وواضح كل وضوح أن شخصية .هـ . معنى لا تتحقق إلا بالنسبة إلى
« بصورة » أو « بصورة » أو كلى مصق . أو لله . أى على وجه
العموم بالنسبة إلى الكل . أما الفردى فلا . وبهذه لا بد من معنى في الكل
أو يتجمع للمعنى بكونه « روح » . وهذا يقتضى جعل على الحرية فردية
وثنائية على فردية الحقيقة في وجود عن صديق خربة . وإنما دور فرد
في الواقع سارى وروحى دور وسعد وبعث . هو عصى في تطور عام
لروح المطلقة وهى تعرض نفسها على مر زمان لأدى . أو هو الحصة لى
ليست أن ينص على أنها في « حصة » ثانية من خصص .هـ . وهى إذن
لا تقوم بذاتها في مقابل روح المطلقة أو بصورة . بل تعرض في أعماقها
وتنتزع في دحيها . وما يبقى هو ما تحفه فرد أعنى نشاطه لروحى . لا هو
نفسه . والروح إذن ليست الروح لفردية . بل الروح المطلقة الكلية . التى هى
جوهر الأرواح الفردية . وماهيتها . وهى تطور وتسمى مصمومها خلال

١١ . يجعل « ظاهريات الروح » . باب الروح .هـ : شرط حق أو بوضع
المشروع .

هذه الأرواح الفردية ^١ نحن . في هذا الإجماع والتطور يتم خلال الأرواح
الفردية . ولكن هذه لا تقوم بذاتها خلال هذه العملية . وإذ كان هذا
لتطور يصدر عن نروح فصصة من حرية وفعل . فإن الحرية هنا تختلف
تمام الاختلاف عن الحرية التي نفهمها عادة . أي الحرية لشخصية الحقيقية
وعلى الحرية هي نفهم بمعنى لأسسنا ^٢ بالمتضمنون ، وهو الغناء الذاتي
والتحقق الذاتي للعقل أو «روح في كل مدبر نشاطها» فكل ما يصدر عن
الروح لمصلحة من حصاره . ولكن ما تنبع من صور تلبية . ديدية وعية
وحياتية كل هذا يحمله فيحل فعلاً من أفعال هذه الحرية وصاهر من
هذا أن معصوم كل فعل للحرية عقلي ولعمية هي معصية أولاً أن هذا
فعل مفقود يمتنع تطور الضرورة لدى تسير عنه روح . وثانياً أنه خارج
عن الزمان . لأن عمية تصور لتتعلق أو الديقالكثيث ^٣ وبين كذا تشتمل
على نوع من حركة . فإن هذه الحركة ليست حركة فزيائية تنصق زمان
ولمكان . بل حركة عقسية هي في إمكانية روح مدية عن إمكانية الطبيعة .
وهذا لا تخصص بقوانين الزمان والمكان . مذهب هذا لا يصفى إلا في مملكة
العقسية أو بحرية لخارجية أو غير كمي أثبت ذلك كـ

وهو هو سر في أن الزمان عند حصول لا موه بأي دور تقريباً وكيف
يكون له دور في مذهب جعل تصور تصور ^٤ متصلاً خاصاً . هو مرور
مخطوط ديقالكثيث . ويظهر أن حقيقة وفرة على أساس أنها «روح»
أو «انصودة» . أعني ما هو حكمه تعريفه خارج عن الزمان أو الأمر كذلك
بالدقة بين مكان ولما يتصور جعل ^٥ مكان والزمان تحديدات
فقيرة مصححة من أعلى درجه . ولأشياء شخصيتها هذه الشكوك لا تستند
إلا فيما حداً . كمي أثبت لا تعتمد عندنا إلا لتسل جداً كذلك (١) . ونراه
نصفهما من مبدأ غير ^٦ ونفسه . من نتائج جدل وناس (٢) .

(١) هيجل . مؤلفاته . ص ١٠٠ ص ١٠١

(٢) هيجل . مؤلفاته . ص ١٠١ ص ١٠٢

وحيث يريد تحديد شئ بـ كلاً منها، فنخرج مجرد . أو هو إمكاني .
 « للتعداد مطلق » ٢١ . ونعني به أوضح من أن كلاً منها كثيراً وتعدد .
 أو خروج عن ذات . أو سلب . أو كون باعتبار استمرار معنى أنه مركب
 من وحدتين متساويتين . هي نقطة نسبة إلى تلك . وهي الآن بالنسبة إلى
 الزمان . لكن هذه الوحدة على نفس . لأن نقطة شئ نفس من
 شئها أن يصل في مسير . فعن نفس . وقد تمكن أن نفس عن نقطة
 هي « حـ » أو موضع آخر في كـ ٢١ . معنى أنها ليست بذات
 مقدار . وأيضاً صورة مكينة . ثم من شأنه أن يبين وجود انفصال .
 وقد هي تعينه . وبـ لا يمكن أن يصل عن . وقد تسبب الوحدة
 في الآخر . وحسب كذا في وحدة زمان . أعني الآن . فإن لآلة
 هي أيضاً موضع حدود محسوس . وليس زماناً أي محسوس . بل هو
 شئ دائم مجرد حدود .

وبـ كذا حد كل من زمان ومكان . في صميمها « حركة » أخرى .
 من نفس في « حركة » عند حصول بذات خصوصاً على الحركة العقلية الخاصة
 بـ . لكن كذا . ووقع « بذات » هيكل نوعي من الحركة . حركة المظنونة
 أو حركة « بـ » كذا . والحركة عينية أو صورية . وبـ كذا مذهب
 هيكل كـ . « مذهباً مقيداً » من « مذهب » زمان . فمن يصعب ألا يكون هذا
 نوع شئ من الحركة مقصور . حقيق في نفسه . وأنه يصير إليه أسهل .
 مجرد عي حقيقي . لا لبس أن يرفع في ذهن « تصور » و« شئ » يقف
 مركباته بالنسبة إلى زمان ومكان . وفي ذهن نفسه . ونعني بـ

١ . absolute aussereinander . راجع . « نزهة العلوم الفلسفية »

٢ . سر ح . بولاند ، نفس بـ ١٩٠٦ ، ٦ : ٤٥ وما يليه

٣ . « مؤلفاته » : ١٠٠ ، ص ٢٢٤

٤ . نقد عند المنهج . تأمل زمان ٢٥ .

٥ . نسبة إلى « تصور » Ideal .

عن سنها في التصور، أو «تزوج» - بره لا يمكن أن تفصل عن الرمى
 وبمكان معاً - فهذا بغير حساب وهي صورة تميز صهما معاً لا يوجد أو
 لآخر وحده - وبغيره يكون شئين عردين - وإن يدرس هيجل هذه
 الأفكار الثلاثة معاً في شيء من تفصيل - وذهب في آخره شئ من «الآثار»
 بعلوم الفلسفة - موسوم هو بـ «فلسفة طبيعة في شمس لأول مرة»
 أعني في أميكسك - وفي باب لأول مرة من هذا شمس ومع هذا فحجب أولاً
 نفس هذا من أجل أن الأفكار شئت وخصوصاً من فكرتي رمان
 وبمكان - كما جرد بعض الأفكار لاجل فهم رجب ٢ على
 لا يوجد أدنى صفة من واحد هيجل من رمان وبمكان - ومن مبادئه
 هذا في نظرية فلسفة أو سبب مكتوبه كفي - وقد لاصل في هذا التوضيح
 أن رمان وبمكان عند هيجل من روح واحد - ما لم يكون في وجودهم
 شيئاً واحداً - كما من ذلك هذا ٣ في حده فكرة رمان عند هيجل

فقد هيجل أن مكان يتكون من خمسة رمان - حتى ما أو حلها فكرة
 مكان لا يفسد في كشف عن حقيقة رمان - وحينها فكرة مكان يقول إن
 الفكرة موحدة في تعريفه هي فكرة مخرج ١ - ي - أو فكرة كثيرة
 «مخرجه» فممكن مكتوب من هذا ٢ - وهذا في كتابها هي ٣ - حتى
 «مخرج» وهذه كثيرة سبب من «مخرج» رمان في الحقيقة
 بواقعية فإن مكان مفصل - ولا يمكن مخرج من تفصيل من آخره أو

١ مثلاً، بار غمر - في كتاب «مخرج في فلسفة هيجل» ١٩٢٧
 ص ٥ وما يليها

٢ «فرد حيد» فلسفة رمان وبمكان في كتاب «مخرج» ص ١١٨٣
 يون سنة ١٩٣٠

٣ «وجود» رمان - ص ٧٠٤

٤ Vassers chse n

٥ «مخرج» فلسفة رمان وبمكان في كتاب «مخرج» ص ١١٨٣

كان تفكير في مقتضى أنه أو مكان هو في لآل هذه تفكير في الآل
والخروج من لآل كك مكان هو رما

وعلى هذا يجوز صريح أن حدود صيغة رما هو وهو مذكور من أدب
برقع كل - م - آخر . وقد يقول عنه فيجعل به وجوده لدى الناس
موجود بوصفه موجوداً . ووصفه غير موجود . هو موجود . أي بصفته
معي . ومعه بعد . أ - صريح به يتم من موجود إلى الوجود أو من
للوجود إلى لوجود . بمعنى أن وجود رما هو لآل حصر أن كل
بمس لآل . أو أن كل لآل كل هل به حاصر بعد أي كان لا وجود

و بعد رما لآله حاصر ومستقل وذات أي الحاصر فيقول عنه
فيجعل ما هو عنه من قبل ينتس من أنه حمل في ضيقه مستقل . كما يبعثه
أصلاً بأنه يتجه ذاتي . وصار عنه . كما سيفر عنه المستقل أو الحاصر
بأن واحد بعد حصره . ثم خصصه برب . فتكون في وسع لمرء
أن يقول عن رما بمعنى الإحدى . حاصر هو وحده موجود . أو
قبل وبعد . موجود من . ولكن حاصر يعني هو نتيجة ذاتي وحاصل
المستقل . وحاص حقيق به هو . به لآله .

وكما لاحظ سيد خير . هو . لا يخرج بصرية رما هذه عنه فيجعل عما
هي عنه . رما هو . فكأنهم برب حوشر رما لآل . وكلاهما يقصر إلى
لآل كحد . ويقرر لآل على أنه المقصود . وأرسطو يقول عن لآل إنه الشيء
لمس أو حد . وشخص يجب أن أنه حد مطلق . أو بما يرمز
بين رما وبين فكرة . وهي يؤكد دأريه رما . وأرسطو بدوره
لا يخرج تفكيره في رما عن فكرة رما هذه الشائعة ومع هذا فإن

ما هو دلائل على هيئته وجود لدته ولكن هذا لا يتم إلا إذا نظر إليها
ككل . أعني أن لعصور المتصولة سوايه في الترتيب لا تمكن أحدها ولا
بعضها ولا حتى أكثرها أن يمثل الحقيقة الكلية . وإنما هذه بوحده في حياه
أرواح مضمورة إليها في كليتها المطلقة

وأرواح تظهر مضمورة في الأرواح . وتظهر فيه صلا لم تمثل بعد تصور
الخاص . أي صلا لم تنقبض على رمان . وأما مثلثت تصور ها ، قصت
على صلا رمانة . وصارت وجدانياً مفهوماً وقاهماً معاً . ولذا فإن الزمان
معتبر أرواح مفروضة عنها . صلا لم تكن بعد في كمال مع نفسها . أي
صلا كان مفروضاً . أي أن تكشف عما في صلا . وأن تمثل شعوراً بنفسها .
و روح بعد لا بد من أن تخرج عن صلا . صلا وتفرع بنفس في الأرواح ،
ولكن بعد شرع نفسها بنفس . وأنت هذا سبب صلا . وفي هذا
المعرض تمثل تدو سلسة مستمرة من الأشكال الروحانية . وروى من
أصوره . كل صورة هي منسوبة كل أرواح مضمورة . أي بعد
لأن أدات يجب أن تتصل وتتصل كل هذه أرواح مضمورة في جوهرها
أولاً كد م م . بحيث تعرفه أرواح مضمورة . أي وفي أهمها
بجوهرها أكمل فهم . فب هذه تعرفه معها . أي أنها مضمورة في دنها
ومفودها في حسن نفسها . وفي حال تفرعها أرواح مضمورة . وودها
المخارجي وود مظهرها . وتنام جسمها من مظهرها . أي في
المعرفة سلسة أو روح مضمورة بنفس وصفها روح . أي في تدكر
لأشكال روحية . أي هي في دنها . وفي حسن سلسله روحية
والاحتفاظ بها ، منظوراً إليه من روحه وجوده غير في دنها .
هو الترتيب .

وعليه لأن بعد هذا عرض لسلسلة هيكل في وجود م م . أي في

١ . مضمورة أرواح : الفصل الأخير . صلا لآخره من ٥٦٤
من نشأه سلسله م م

ما فيها معدن . لأنها تقصد الله الضرورية لكل مذهب في الوجود تلاها ، سواء كان يؤيدها ويتوسع فيها . أو يرفضها ويقسم ما يصدها . أو يعبر عليها .
و تقصد التثنية فيها تنحصر فيما يلي

١ أن وجودي مشقة مع بقية . ويحتوي في دحيه على عرك وتعرف باطل . ولكنه عراك بشي في خصوه تاليه ولا يست أن يرفع . ثم يعود من جديد . وهكذا يستمر . ولكن مبيحة عامة هي تصور متقدم للروح المطلقة على مدى زمان . أن تقع في سيرة تمام امتلاكها بتصورها . وكأن شعورها مدتها .

٢ أن الشخصية بمعنى الذات المفردة لذاتة منسبة يثبت مدتها وجود حقيقي . وبما وجودها وجود عرضي . ليس إلا وسيله لكي مع روح المخلقة أو « الصورة » كما هي . وهي ذات منسوبة حياً حسباً في تصور هذه روح . بل أداة من أدوات هذا « تصور » متغير عنه كمرحبات وخبرية ليست بالمعنى الحقيقي لذات . إلا وهو إمكانية متغيرة بادت مفردة لأن تقوم بهم أو لا . وفي خبرية هي مقادير هي بروج مصطنعة شئ حقيق مقدس هو نفسه .

٣ أن روح مصطنعة عرض منسوبة في زمان كشيء متفرع متصوفاً فيه . ولا يست حين يتم كمال شعورها . ثم أن ملده كدالة عند شئره كحرد مدتها هو . و زماناً بعد شئء فصول على بروج مصطنعة أو إنشاء نحن هذه دور أن يكون مستمراً جوهرياً في كونه . ودور أن يكون به أن ثري في تكيف متصوفاً . وحين يخرج تصور . و يمكن أن يست به عرض خارجي حريء لا تحتل روح شخصيته شيئاً د قعده . كمنها لا عسر شيئاً ب فقهه . ولا حري بها أن تقعد . و غير هاتين صبيحة هو أن تملل نفسها بنفسها . وأن تخصم فشرة مباشر نحوها . وأن تحرق نفسها

معصية . إن حركته حسنة ثم يحدث من إمكان . لأن لإمكان الخلق هو
ذلك الذي في مفسر أو قبح أو متحقق أو ما هو حاصل . وهذا معصية
متعددة . فلا معنى يدب إمكانية دور . وقبحة . وهذا جعل أرسطو لمع
فلسفة . أو توافق قبل لإمكان . أو وقع يستبني شعر . لأنه يتصل
مفسر من . ت إلى غير . حتى أو كان هذا غير يشبه في خاص يدب .
على هيئة المكون . أو وجود . على هيئة . وقع . يشترط يدب متعدد حصراً
مكوناً لخواصه . أو كما من على لاه في بحري تصور . ومصدق . وجود
يحب . أن يكون حركياً على هذا النحو . أي على نحو دبال ككبكي
وإن كان بإمكانه معنى سابق فخصي من موضوع . من بعض موضوع .
متحقق من غير من حيث وجود . وهو وحده سبق وجودي . لا بد
المعنى سابق على . من هذا عدم . وهو متعلق لا سطر . وب
هذا . متعلق متعلق مجرد . متعلق فكري من . أعني كـ . بضائيات لا وجود
له في حسنة وقع . ويحصل . شأنه متعلق بدب ككبكي قد اكتشف اكتشافاً
لا يتصل في عصبه على اكتشاف ككب كسنة

ويمكن في هذا . ككبكي فيجلى أنه لا يقع عند حد . معرض من
موضوع . وبعض موضوع . من نفس . ثانياً . رفع هذا . معرض عن طريق
مركب موضوع . وهذا ميل سببي في حجب . ولأها أنه يميز أولاً بين
متغيرات . أو . وبين . صدقة أو الحقيقة . فمتغيرات
مكتوبة هي تلك التي لا يمكن أن تترك حاصراً مكونة بالمصور على هيئة المكي .
ولاً على ما تصور . وشكول خاصة هذا تصور . وإد هي حدود مصرها
حيالات سحرية . وهي حدود تفرق الحقيقة واقعياً إلى رواج مثل
المحضر ودهش . الحارج . خاص . معرض . والخوهر . الأثر . والنوة .
المتاهي . والامتاهي . الكثير . والواحد . المدة . والروح . وما إلى ذلك . ونو

كانت هذه متعلقات متعلقات حقيقية . من لأذرت مشكلة تركيب
المتعلقات . ولكيها يدرك كذا . ولا يعني بها التباين كذا
إلاحي . بل بدل كذا لشيء واحد . والكيك كذا يسمى يقوم على أساس
رفضها . على أساس أن حدود غير موجودة لأن عمل ملاحظ أولاً أن ليس من
يمكن لأحد حدود حرف دون حدود حرف آخر . فلا يصح مثلاً أن
أحد حدود ظهر وخرج وهرس وكر وسهي والكثير وندة .
كما يعني سبب مدنى . بدلت حدود حرف آخر أن نبقى في الحد
كما لا يمكن أن يأخذ بهذه الحدود وحده . لأن كما يفعل سبب
روحي . وذهب لأن روح من حدود سبب سبب كذا كذا فيه
الآخر كذا لارتباط . إن كذا أن كذا . روح مكوّن . واقع من حدين
متساويين .^{١٨} ينهم تهر إلا سبب سبب . ولا يربط سبب إلا سبب
إلى التماثل كذا لا تسمى روح لا سبب . ولا واحد لا كثير .
وإذا خمسة سبب في الحدين معاً لأن واحد دون الآخر ولكي يدرك
في الحدين معاً معنى مجموع الحدين مجموع الحدين هو الآخر لا يكون
خمس . وهذا في تصور معنى سبب سبب كذا كذا
وحده واحد سبب فيها . وحده هي مركب حديد كذا خفة . ومعنى
طريق كذا شرفة سبب سبب مجموع الحدين . وهذا سبب معنى حديد
حسب لأحد الحدين من شأنه أن سبب في حده . الآخر كذا
هنا هو مثلاً يصح .^{١٩} . ومقتضى معنى روحاً متساوية أو « صورته »
والروح ليست شيئاً وراء الجسم . ولكي هي أيضاً جسم . وواحد ليس
من وراء كذا . ولكي أيضاً كذا في نفس كذا . معنى على كذا
لرعي . سبب وروحية . ويرتفع من رتبة هي مركب من كذا .
يقوم على فكرة . تصور . أو روح سبب في تدبير وخلق مصموم .

والخطوة الثانية إلى رفع سبب ثم وسطة سبب كذا لحي . وإذا
كانت هناك متعلقات كذا . فبثبت . والآخر . مثلاً واحد هو
الصادق وهو ذلك الموجود بين وجود ولا وجود . وسبب تدبير

المتعلقات فهذا بتدليل صدق لأنه لا سبيل إلى إنكار وجود بشر والناس
والتصحيح والاعتراف معقول و موت الإنسان وجود متعلقاتها ألا وهي الخير والحق
وحصل ومعقول و حجة

غير أن هيجل لا يقف حتى عند هذه المتعلقات صدقة كي يعقبها . بل
يسمر في دفع مثل . فيحصر خطوة ثالثة وأخيرة . وهي أن ينص على
هذا التمدل المتصدق . ذلك لأنه لا يتصبع أن يتم حب للأوجود
بالإدراك حب الأوجود : فتدفع . وقد سبقه فكرياً : أرفع . إلى الله حب
الأوجود لحب حب الأوجود . فتقول : حباً إلى الله ضروري في
الأوجود . وهو مصدر الحركة في . في عقل الله كنيكي . في روح
الواقع . فالحو من حسن ليس فكرياً وليس حياً . وإنما هو حو أيضاً من
الخير . وبالتالي من الحق والبرقة ليست حسيبة نحن وإنما عدم نحن
لأن الله يعمل لا بد أن يحظى . ونحن في البشر . وأما هذه الحقة . وسعادته
الإنسانية . ليست هي لعدم تدعى من لأم . فهذا أقرب ما يكون إلى الله .
ويزيح ما لم يبدأ على أن هذا . سبب لا وجود . بحيث نحقق فيه .
« ينادي صفحته بصفاً » على حد تصور هيجل . وديجل سفر إلى الأوجود
هذه خطوة لأسبابه في حده . وسكنه مع هذا لا يدعى عند هذه سفر .
وإذا يعود إلى سرعة المتانة . فلا يصح أن هذه الأشياء متانة إلى الأوجود
على أن الأشياء إيجابية من حقيقة الأوجودية . فلهذا المتانة متانة إلى
الأوجود بل يقول إن الواقع الحقيقي دائماً معقول . ودائماً خير وحق وحياة . أن
اللامعقول ونشر والناسل والموت وأشياء غير و عليه ولا حقيقية . بل هي
سبوت كنهها . في الواقع والحقيقة . إن لا وجود بمعنى مصادر هذا
اللفظ . في حاو من الأوجود . وروح هيجل تدعى نحو هذا . نحو مسائل
وإذا أمكن أن يضاف مع الخجيين . وعلى رأسهم كرونتشه . إن هيجل

١١ كرونتشه . « هذه عن هيجل » أو « ما هو حي » : « ما هو حي »
وما هو ميت في فلسفة هيجل » . ص ٤٠ - ٤١ . ص ٤١ . ص ٤٢ . ص ٤٣ . ص ٤٤ .
المعنى الثالث بألفه : فنية عرض حيداً لها فنية .

م یکن متبادلاً ولا متشاكاً لأنه كذا غير هـ وذلك . حساس أن تشوّه
 من لحد لإحدى في روح التبدل . وأن التبدل هو الآخر من لحد سبي .
 هـ . فهو مني تكمّل أن يقد في معرض مدح محسب . لا يكمّل أن
 يثب . ما لا حسب سرعه موجهة ومكره . ثمة وروح النعمه ما حسب
 هيكل كنه . فهو في هـ ما حسب برآع من شؤن . بل ومن شؤن ساكن .
 و . كذا سؤلاً مؤخلاً في سبي روح كنه من تمام شعورها بدائها
 ومعرفتها بنفسها . وإد كذا كرونة بر فوهة ناسم . وأن هو
 عيالوس من كذا متشاكاً أو متبادلاً في جهة أول هـ مدح لا يهض
 سبي ما قدس . وهو أن روح مدح في ما حسب هيكل روح مدح . و . أنة
 هـ . أنه فكرة سائده وميل عند لا . هـ هـ حش من كل ما يشبه
 أو حتى يقن منه . في صيغة وجوده . هـ تخصي مدح . و . هـ في هـ
 انزعجت من عرضي . وسكن منه في لحد . أو حده دون لأخرى
 خلف من محض واحد وآخر . وهـ هـ مدح لا أن لحد عند
 مدح أكثر ما قدس حاصلاً لحد آخر . أي أنه هـ مدح أن يقد في
 مركب صريف يقن فيه أحد عرفي في لآخر مدح عضواً أحسناً

و . سر في حده صحن على هـ حو هـ سادة فكرة . ارفع في كل
 مدحه . حتى إنها لحد مدحه . رتبة مدح في كل سبي مدح
 ومن شأن هـ مدح مكره أن تير به دماً في رفع مدح . و . رفع المدح من
 دماً على حده مدح سبي . حده بالوجود . ولا لحد هيكل في مدح
 قدره على قصر حتى هـ اشوّه مدح سبي . أو بالأخرى لحد هـ
 لذا يرفع دماً في مدح حده بالوجود . و . رلة حده بالوجود قدر
 المدح . وسكن في هـ حده و صحة لمقتضي ادبال كنيث . و هـ ما أحده
 عليه أولاً كركجورد .

هـ شد كيركجورد بالمدح كنيث إشادة كبرى . إد رأي أن الوجود

من الممكن البدء دون افترضا لا إحد فـ وثـ . وفـصلا عن هـ . فـهـ
لا يمكن البدء إصلافاً دون وثـ . وثـياً في نظرية منظور التاريخي . فـهـ
وثـة من إمكانية الوقوع وثـلاً في نظرية مدارج هـ . هـ . فـهـ
مدارج الحسنة (وهي مدارج الحسنى ولسرارج الأخلاقى . ولسرارج
السيئ) لا يقتضى الواحد . مما إن لآخر على نحو طبيعي متصل . من سـوج
من الصفة من واحد من لآخر . ولسرارج نظرية الحسنة وحلاصة
هـ . كـه أن بإمكانك عند هــجـل سـرـ متصلاً كـمـاً . سـيـ سـرـ عند
كـيـر كـحـورـه متصلاً كـمـاً على هــة وثـ كـسـيـة

ثم ينقله خصوصاً في فكره ارفع . إن هـ في مواقع هــة وهـ في
ذلك كـيـث هــجـل . ولسرارج هــة ولسرارج هــة . ولا سـبـل متصلاً على
رفع هــة تـوتـر لأنه من حـورـه ولسرارج هــة . ولسرارج هــة على أي وجود
لا يمكن أن سـجـل . لأنه لا يـصـحح حـتـر ولسرارج لآخر من لآخر
له أن يبقى هــة في معركـه هــة . فـصـل ولسرارج في حالة تـوتـر مستمر بين
الأطراف هــة . ولسرارج هــة . ولسرارج هــة . ولسرارج هــة . ولسرارج هــة
مع هــة في هــة . ولسرارج هــة . ولسرارج هــة . ولسرارج هــة . ولسرارج هــة

ويلاحظ أن بإمكانك عند هــجـل كـيـث حـورـه من تصور ب
مجردة . ولسرارج هــة . ولسرارج هــة . ولسرارج هــة . ولسرارج هــة . ولسرارج هــة
تـوتـر لا يـشـرـ في هــة . ولسرارج هــة . ولسرارج هــة . ولسرارج هــة . ولسرارج هــة
لا يتفق على هــة . ولسرارج هــة . ولسرارج هــة . ولسرارج هــة . ولسرارج هــة
ووجودية هــة . ولسرارج هــة . ولسرارج هــة . ولسرارج هــة . ولسرارج هــة
لصـورـى عند هــجـل عـصـر ولسرارج هــة . ولسرارج هــة . ولسرارج هــة . ولسرارج هــة . ولسرارج هــة
بالنسبة إلى هــة . ولسرارج هــة . ولسرارج هــة . ولسرارج هــة . ولسرارج هــة
ووجود . ولسرارج هــة . ولسرارج هــة . ولسرارج هــة . ولسرارج هــة . ولسرارج هــة
حـورـه . ولسرارج هــة . ولسرارج هــة . ولسرارج هــة . ولسرارج هــة . ولسرارج هــة

ووجود . أعني سوتر . دون سعال وعاصفة . ولذا فإن من يتأمل في
الوجود يفكر بالفكر مشوبة منبهة . وعنى هذا فإن عنصر الاسعال وعاصفة
لا بد أن يدخل في السيلكت الحى ووجودى . لا سالكيتك غير
المتصورى الذى يراه عند هيجل

ذلك فقد كبر كجورد سالكيت كما بينهما هيجل وهو نسا و تأمده
أوحده محمود كلة سكره رئيسية سائده . هى فكره ووجودية . هى هذه
فكره تنصى سائية . وثنائية تنصى سوتر . و سوتر بقوه على التردد
والكيفية . وهذه اسوحى ثلاث هى حتى مهم نقد كبر كجورد سالكيت
عند هيجل

وهذه بعينه تنصى سالى سائده سائية من مدلات هيجل الثلاث التى
وردت آنفاً . هى مصدر . خطأ . هو بعينه مصدر الخطأ فى نظرية
السالكيت . أعني فكره ووجوديه . وسواء كان خطأ فى سائده
أولى هو منه فى ذلك ووجوديه . أم كان لأمر سالكس . وفى
سائده وحاده . أى أن هـ فى حته فى فهم حقه ووجود . وعن ذلك
و سصيل طرف شى قد لا سالكس . فتكون خطأ فى سائده هيجل
سائده سائده هو لأصل فى حقه فى سائده سالكس . لأن سالكس
تتبع من وجود . وليس فرضاً يتم من سائده . ولترعه إلى سوتر .
وسالى سائده سائده هو سالى دفع هيجل إلى سالكس سالكس
مدى سوتر . هو سوتر سالى لا سالى و سالى لا يرفع . وأما
ما كان له . ففكره شخص عند هيجل سوتر حتى أسس عبر صحيح
من ساحة ووجوديه

ذلك أن اوجوديه . الخصيه نمت لك التى بينهما هيجل . وفى

سبعين هذه السكته فيما يقابل كلمة Existence أو Existenz
وذلك للسبب بينها وبين كلمة وجود " Soin . Etre " ما يقصد
بها العلاقة اوجوديه وخصيصاً بالوجود . أعني الشعور بالوجود شعوراً
حقيقياً .

موصوف . ولكن الفكر بوسط . لأنه صورة من المعارف وبين موضوع
المعرفة ، وليس معاناة مباشرة ولا معاينة حية . ثم إن اشكر أو العلم يقوم
على الكل ، بينما وجود وجود مراد شخصي حقيقي . وبين اسم اشكر
تطبع عموم . وبين وجود تطبع تفرد أو الفردية . وكان مثل لأعلى
بالأول لموضوعية . بينما بدنية أو اشخصية هي التمسك بـ "وجود حتى
المشعور به" وثقافة ضد كنه أن يحكم مقصد بوجود

وهذا كاست شوره حسنة في تحديث أو سرهم كبر كبحورد . وهذا
كان الفكر هو سبب بضع وجود . كما غير من ذلك ديكرب في مقاسه
المشهور . أن افكر فأن إن موجود . هذا الفكر مقصد بوجود
وتعاضد . فان كبر د اشكر من وجود . وكما . وجود من الفكر
وتعاضد هذا الفكر بضرعة موضوعية لا ضرورة دقة . وان حدة من شام .
على العكس من ذلك . أن يريد في شعور بوجود وجود . وان في وجود
وإن من بدأ من اشكر كمي بصل من وجود . ان بصل إلى شيء .
كما رهن على ذلك كسب في مقاسه . حقيقة . وجوده حقيقة . ذات
وجود لله . ان من اشكر . وكما . شقيع . على عكس من ذلك .
أن بضع اشكر . ان من وجود . وهذا يكون في وسع أن يحل
مشكلة كبر . في عصب عصب . وأن شلاسة . بصل حصة أعني
مشكلة لاسد من اشكر إلى وجود فهو لا . ان بصل حل مشكلة لا
بصل من . أن بصل اشكر هو حقيق بوجود كبر دسب لاسد لألمية
أو بأو . ان بصل عصب حرجه بصل حدة لاسد . هي لله . وهذا
أو لا حل مشكلة في شيء . وهذا فان الوضع الصحيح لهذه المشكلة هي
أن بصل "أوجود لكي بصل من إن اشكر . كمي . من بين عدة أشياء
بتصعب . شخص وجودي . أو بوجود حتى

ولا . في معنى وجود .

هذا كتاب يعود إلى قصة بدء في هذا الفصل . في أن يعود إلى تقسيم
الوجود إلى نوعين . وجود عام أو مقبول ووجود معين أما لوجود العام
فقد عرفنا نظريته . خصوصاً عند فصل . وسبب في أن هذا الوجود عام
ليس وجوداً حقيقياً . لأنه إما وجود محدود أصرفاً لم يتجر عن كل معين
ومعنى إليه في وقوعه لا يتجرى من وقع . وإما وجود كلى على هيئة
روح المصنوع أو . صورة أو . صورة وهذا الوجود . وبما كان
أقرب إلى واقع من الأوب . وأكثر ملاءمة إلى معينة ومتنوعة . فانه هو
آخر نوع من تجريد . يدقه بنى الفرد أو شخصته في كلى عام
لا يستطيع أن يحدد نفسه إلا وسطه عزم . في أن يستصر إلى يعود
إلى الفرد في بابه الأمر . كتاب في نصه من معاني من خصائص الوجود
الحقيقي . قد فهم على حواسه هذا . خصوصاً معنى الحرية ومعنى
الاشتقاق والوجود في . حال وجوده فكان فكرة لكن مفهوم عند هيجل
لا يزال بعده عن حال مشككة . وإلا سارت في صوب هذا حين حطاه أو
حطوات

وبما يتم عن خلق بدء فكرة لكن . ويعود إلى آخر أو الفرد
فالجوذية معناها الفردية ؛ والفردية معناها الذاتية ؛ والذاتية معناها الحرية ؛
والحرية معناها وجود الإمكانيات

وسبب هذا يعود إلى وجود معين ينقسم إلى ثلاثة أقسام وجود الموضوع .
ووجود ذات . والوجود في ذاته أما وجود الموضوع فمقتضاه وجود الموضوعات
الخارجية عن الذات المعرفة أي وجود الأشياء في الزمان والمكان . سواء
أكانت هذه الأشياء روحية أم مادية . واقعية محسوسة أم مثالية ذهنية
والخاصية الرئيسية لهذه الأشياء وهذا النوع من لوجود أنه وجود أدوت . أي
أشياء يجيب بعضها إلى بعض ويستخدم بعضها ببعض ؛ ثم إنه وجود ليس
يعرف ذاته وعلى العكس من ذلك نجد الوجود الذاتي . أعني وجود الذات

والآن فإن الأصل فيه أنه يعرف ذاته . وقيمته الكبرى في هذه المعرفة
العلمية الخاصة . التي يكون لها لأن في علاقته وسعة مع نفسه . وهذا بدوره
تصاناً من خاصية الأولى لوجود الموضوع . فإن الإحاطة في حالة هذا الوجود
من موضوع إلى موضوع آخر غير نفسه . بينما الإحاطة في حالة وجود الذات
إلى نفسه . وهي حالة لا تنقسم لعدة ألفة كما في الموضوعات . بل تنقسم
بوزن حتى . وسكنة الخاصة التي تحاول أن تفصل معصومها بواسطة الأبعاد
يستمر في الاستصحاب الذاتي ولا يجوز أن يقال هذا . بل في حالة الاستصحاب
أو معرفة نفسه تجعل من ذاتي موضوعاً . صحيح أنها موضوع ذاتي
تصاناً . وسكنة موضوع على كل حال . فهو إلى هذا تقول غير حائر .
لأن في هذا الحالة لا أكون ذاتي بمعنى وجودي . وإنما أكون موضوعاً
معرفة . لا موجود . لا يكاد أن يعرف في شيء عن أي موضوع آخر
وفي هذا الموضوع سبب في الواقع . كما أشرنا في هذا من قبل ، لأن فيه
تصاناً للوجودية بسبب هذا التوسط الصادر عن العلم والفكر . والنتيجة لهذا
إذن أن وجود ب وجود يمتاز بأنه وجود شاعر ، ووجوده . بين وجود
الموضوع وجود محض إلى وجود غير دون أن يحيل إلى وجود نفسه

وحيث سبب وجود لأول وجود موضوع لأنه وجود بالذات إلى ذات
تدبر في معرف عن هذه النسبة . فإن هذا الوجود يسمى الوجود في
ذاته . وهذا الوجود في ذاته . أو ما يسمى أحياناً باسم الشيء في ذاته
خصوصاً كما يفهمه كنت . لا يمكن معرفته كما هو في ذاته . وحيث هو في ذاته
منه من مجهولة . افترضها كنت . افترضاً لا يبرره حتى منطق مذهب (١)
ولذا مذهب حتى أنشأه أنفسهم . وأحسن ما يمكن أن يقال عنها إنها فرض
شديد فصلاً به إلى وقت لمعرفة الإنسانية عند حد معلوم . ليس عليها أن
تحوطه . وقد كان الأمر على هذا النحو . فإن هذه التكررة وما يباظرها

والجواب عن هذه الأسئلة يستدعي بحث في معنى الذات التي تقصدها

هــ

ثم أدت فهي الأنا المريد : فالشعور بالذات يتم في حد التحول ثم
 يريد ولكن يجد المرء ذاته ، فعليه أن يتشدها في فعل لإرادته . لا في
 التفكير بوصفه فكراً . أعني لتكر حاله لا لعمله . ومن هنا كان خطأ في
 منهج ديكارت . كما أنشأ في هذا من قبل فهو التفكير فكراً لا يمكن
 مطلقاً أن يؤدي إلى الوجود . وبالتالي إلى إثبات وجود ذات . اللهم لا بد
 فهذا التفكير هو معنى فعل التفكير فهذا التفكير إبداع مثله ديكارت
 ولكنه إبداع لا يمكن أن يقصده في شيء . أعني ديكارت لأن سيكون
 هذا في الواقع ، مصدره على المطلوب الأول . أو على الأقل بـ .
 تحصيل حاصل لأن معنى هذه مثله سيكون في هذه الحالة على هذا النحو
 أن . ثم أدت للتفكير . موجود . ولكن يكون حيث بـ . متفان من التفكير
 إلى الوجود . بل متفان من ذات إلى الوجود . أو بمعنى واحد
 من الذات إلى الذات . أو من الوجود إلى الوجود . أن أب هذا بـ . حصص
 حاصل فكأن ديكارت يد بـ هذه أمثاله في حصص بـ حتى ضم الآذان
 ثم يفس شيئاً . ولد حد بعضاً من أنصار ديكارت يد بـ أن يصوغها في هذه
 العبارة . ثم التفكير . فإن يد موجود . ولكن هذا خروج عن قصد
 إليه ديكارت . ألا وهو أن يفعل من التفكير إلى الوجود . وقول بـ بذهب
 إليه هو وهو أن الشعور بالذات بأي بوسطه الإرادة أو الفعل . لأن الأمر
 سيرتد حينئذ إلى فعل التفكير وصفه فعلاً إردياً . بعد أن كان يقصده شكراً
 كحالة وغولاً . لأنصار أن يصوغوا قول ديكارت في طبيعة بـ تشويهم .
 ولكن بشرط ألا يخرجوا بها عن المعنى الذي رمى إليه . وهم هذا قد جاءوا
 بعكس ما قال ، فإن شاعوا أن يصوغوها على هذا النحو فهم ما بشعور .
 لكن بشرط ألا يرفعوا أن هذا هو منهج ديكارت

ولما كان مبنى دى بيران مصيلاً لكل لإصاحه حين بعد مقالة ديكوت
 على أساس فكرة الإرادة . فاستقبل هذه المقالة مقابلة تصادها . هي : أنا
 أريد ، أنا أفعل ، فأنا إذن موجوده^١ . وقال : إذن كان - يكرس قد
 اعتقد أنه وضع المبدأ لكل علم . واحتضنه الأول بيئة سنس . بأن قال
 : أنا أفكر . فأنا إذن شئ . أو جوهر يعكسه . فلو أن سوان جبراً من هذه
 وبطريقة حاسمة . معتمدين على بيئة نفس لاص شئ لا تفعل لاتهم
 أنا أفعل . وأريد . وأفكر فى دق فى نفس . إذن أنا علة . إذن أنا موجود
 أو أوجد . حتماً على صورة علة أو قوة .^٢ ثم أريد لإدلة بالحرية
 لأنه حيث لا توجد حرية . فلا إرادة ولا فعل . فاد قلنا بالارادة . فلا
 بد أن نقول بالحرية . ولا معنى بعد . هذا . اوضع الحرية . موضع التساؤل
 والإشكال . إن وضع الحرية موضع الإشكال والمسألة معناه وضع الشعور
 بالوجود ، أو بالأنا ، وهذا لا يفهم من شئ . فضلاً . موضع الإشكال
 كذلك وكل سوان على هذه الواقعة لأولية بصير سناً . هذا عنه . وهو
 أن نفس لها مسألة ومشكلة . إن الحرية . أو فكره الحرية . بد أحدث كى
 هى فى يدوعها حقيقى . ليس شيئاً آخر غير شعور نفسه بنفسه أو قدرته
 على فعل وعلى حيو . فجهود يكون الأنا .^٣ وعلى هذا فالشعور
 بالذات لا يتم . فى نظر مبنى دى بير . لا بممارسة نفس هوها الخاصة .
 ممارسة حرة خاصة من كل قيد من قوت هـ وهـ أو بصير أو أنة قوة
 خارجية من قوى الطبيعة

فالشعور بالذات هو الشعور بالأنا يريد . وما كسب لإدلة قصصى
 الحرية ولا تقوم إلا به . فالشعور بالذات قصصى لشعور بالحرية . ومن هنا
 فإن الذات والإرادة والحرية معان متشابهة يؤيد بعضها بعضاً . إن م يضم

١ . مؤلفاته مبنى دى بيران . سيرة . توران . ٣٠ - ٣٥ . ص ٩٥ .

٢ . مؤلفات مبنى دى بيران عبر لمشوره . نشرها . وليس ناهى . ٣٠ .

ص ٢٠٩ . ص ٤١٥ . ٣١ . مرجع نفسه . ٣٠ - ٣١ . ص ٢٨٤ .

مما به وقد فعل شعور الذات يردد تفقد ما يردد شعور بالحرية
بالتي بالمشيئة والذات حقة . ذات الشكر في تشيد وجودها من
اليدوع صدق بوجود حقيقي هي ذات حررة في أقصى درجات
حررة . الحاسة المشيئة لكل ما نصممه من حصر أو فسق أو مصححة .
وحررة ذات هي رمز لأوهية في الإنسان . ومعنى لأعلى شكل وجود
إنساني

والشكل حررة مقتصرة لإمكانية . ذات حررة مقتصرة لاحترار . وكل
حب هو اختيار بين مكاتب وإر كان جوهر الذات هو الحرية ، لها هي
نقوم ذات في الإمكانيه والشكل لإمكانية هذا ليس إمكانيه مطلقه تعني
أبدا حقة من كل حقيق . في لا بد من تحقق . ولا بد كانت
حقيقه باسم الإمكانيه كما قد كانت من قبل مرار ومعنى حقيقه أن تختار
من بين المكاتب . حتى قد ما لا احسن . مقلد ذات من حرية الحرية
إلى حرية الصوره . وقد يشوب كبر كجود . إلى حرية دبالكتش
المولتس هو الإمكانيه والصوره . وصوره هذا هي التحقق
لإمكانية على هيئة وجود في نفسه ومن هذه . حقه إذن ثابت
أيضاً بقلده من قبل من أن ذات لا بد من وجود من موضوعات . على
صورة وجود في ذاته

على ذات نراء وعين من ذات . أو بالحررة من وجود ذات ذات
مريده حررة لا يكون غير إمكانيه لم تتحقق بعد . وذات قد اختارت
محقق بعض إمكانيه وهي في صيرتها . إلى تحقيق الشك . وهذا لتحقيق يتم
في وسط أشياء ووجود ذات على نحو لا يكون هو ما يسمى باسم الوجود

كبر كجود : مرض حتى الموت . ترجمه خريسيه لكتاب ديلوف
وحدل حاد يعوان . مقاله في اليأس : ص ١٠٠ . باريس ١٩٣٩

الذات الممكن . ولم كانت هذه لإمكانات جوهر الذات وماهيتها .
 ممكن أن تسمى باسم وجود الماهوى فالوجود الماهوى هو الوجود
 بدنى على صورة إمكانية ذاتية م تتحقق كنهى بعد . أو لم يتحقق م
 شئ . وهو وجود يتدر خصوصاً بالخبرية المطلقة . خبرية متى تروى
 الالتماسى على نحو لا يأتى . على حسب تعبير كثر كوجود الحميم
 والصفة فيه ليست صفة من ذات ودوات أخرى . أو بين ذات وأشياء في
 العلم وإنما هي صفة من الذات وبين نفسها . ومن هذا لا يمكن أن تكون
 موضوعاً لما في ذاته وجود موضوع . فإن الصفة هي من شئ . أو
 ذات ومن شئ . أو ذات أخرى

وفكرة صفة هذا أو الرتبة هي شكره رئيسه صفة في هذا قسم
 لأوج وجود ، وعلى أساسها إذن نستطيع أن نقسم وجود كنهى فعل
 سر ٢ إلى ثلاثة أقسام . ونقسمه بـ وجود هـ وجود ذات وجود
 لذات على هيئة لآلية تجريبية . ووجود الذات كشعور بمعنى عام .
 ووجود الذات كوجود ماهوى . أو وجود لأوج فهو وجود في العام
 بين أشياء على هيئة هذا الجسم . أو هذا الفرد . مع شعور غير محدد . في
 في مرة معينة في نظر الذات لحظة في ولكن حتى أنظر إلى معنى ذاتاً
 في مقام . أو إلى حوار . ذات أخرى شاعره بنفسه كشعور ذاتي .
 في درجة أن يوجد تقوم منه لأخرى . لكن لا معنى أن كل ذات
 هي تعبير الأخرى . لكن معنى لذاتية على وجه الإطلاق . وجود وجود لذات
 هذا هو الوجود كشعور بمعنى عام . أو هو ذاتية إطلاقاً وكل شعور
 يكون في هذه الحالة مشتركاً في هذا شعور مطلق . بالحدود بدنى يكون به
 مشتركاً من موضوعات خارجية ما يدركه كل شعور حر لذات أخرى .

(١) Existenz بالمعنى الذى لهذا اللفظ في فلسفة الوجود عند هيدغر وبسرر .

٢ كارل بوسر . صفة ٠ . ص ١٣ - ١٥ . أبريل ١٩٣٢

والصفة هي إذن صفة بين ذات وذات أخرى . بينما كانت في حالة الوجود
لأول صفة بين ذات وموضوع في التوقع التحريضي . ولكن حينما تصبح
صفة بين ذات وبين نفسها . تكون في حالة وجود ماهوي . ولا
يستطيع إلا حده عن الأسئلة التي وصفاها من قبل . فقوله : « لا يستطيع
أن يعد » ذات موضوعاً من الموضوعات في العالم إلا بمعنى لأول وجود
مبدئي . وعن أسرار ذاتي يستطيع أن يعبث فذلكم . إن ذات
« هو حدة في مجال ذات أخرى » ولكن هذا ليس وجود حقيقي للذات
الحقيقية . وإنما وجود حقيقي هو وجود « ذات » . لأن صفة «هـ» بين
الذات وبين نفسها . وليس في هذا « ذات شيء » من مشاوية «هـ» . انقراض من
«هـ» . أو لخصه بنفسه . وليس لأشياء أخرى من «هـ» أو «ذات » وهذه
بذات «هـ» مسكوب . لا كنية كما يرغمه الحال . بل فردية إن أقصى حدود
فردية . وإن شئت فقل «هـ» فردية مصفاه . وهذا يتم لحول عن أسرار
نفسه .

وهذه لفردية مصفاه أو حد لأنها هو وجود الأصل . أو هو الأصل
بذات نفسه . في كل أفكاره وأفعاله . أو كما يقول بمرر . « إن
هو «الوجود» ماهوي هو «هـ» هو على صفة «هـ» . أو كما يقول
كركحور . « «هـ» لأن هو صفة متصل بنفسه . أو معارضة أخرى . إنه
في الصلة . لا يعد «هـ» صلة . والأمر ليس هو صلة . ولكنه
عزم الصلة على نفسه . وفي صفة بين حدس . صفة «تد» حل عملاً
ثلاثاً على هيئة وحدة مسببة . و«هـ» على اتصال بالصفة . ولكن يوجد من
حيث صفة الصلة . فمثلاً بالنسبة إلى النفس . صفة «هـ» بين النفس وبين الجسم
ببست . لا صفة محسوسة . ولكن إذا كانت الصلة . على عكس من ذلك .
على اتصال بنفسه . فإن هذه الصلة لأخيرة حد «هـ» . ويكون هو

دراء الأنا . ١ . أعني أن صلة بين الذات ومفهوم يست فيه مسميه . من
صلة إيجابية فيها يكون الذات في حالة امتلاك مفهوم وشعور بالذات . على
عبر مقارب لا يقوله هيجل عن الروح ككله

هذه لصلة الدتية هي صلة تعلية تقي تنصف بـ ذات في حده صحتها
وبكارتها . وفيها تكون وحدته مع مفهوم ومع مسئوليتها أدلة . شاعره بأن ها
معنى لا نهائياً شعوراً يصدر إليها من كون حريتها مفصلة . وهي حالة تفرد من
تلك التي يشدها كبار الصوفية وغرب عنها فلسفة رير لآله فقال
أنا وحدى مع الله وحده . وهو قول مرحوم في لغة الفلسفة ليكون
معناه تماماً : أنا وحدى مع ذاتي وحده . وهذا ما قد كبر كجورد أيضاً
حين جعل الحد ثالث في صفة بين ذات ومفهوم هو الله لأن الله ليس
تحت إلا من أجل تفرده فكان ذات في حده وجود مدهوى ذات في عو
كاملة ، قد علق من دونه كل . ب وكل رده لا تنجح على ذات . لأن أي
اختلاط مع اللوات الأخرى أو مع لأشياء في حده فيه . ليس ها . وتعتبر
نصاتها . وهي تكرار : والوجود حقيقى ذات هو والوجود ذاتي . أما
الوجود الموضوعي أعني وجود من موضوعات . وحده على عر
لوموضوعات . هو وجود نفس هو وجود مثبت وصال وتريف للذات
لحقة . لأنني لا أكون فيه مائلاً لدى مقدار ما يكون لأشياء ملكة
في ماذا أقول : بل إنني أكون فيه مائلاً لموضوعات . فائياً فيها
فاقداً . ذاتي فيها ومن نفس . وفي هذا يقوم سقوطها

فالمقصود ذاتي . مصدر ذات من حالة وجود مدهوى أو يمكن .
إلى حالة وجود يعين مستحق في . وهو مسمى اسم لآيه ٢

١ . كبر كجورد : الكتاب نفسه من ٦١ - ٦٢ .

٢ . راجع ما قدس من قبل من ٥ ، تعليق على هذا المقطع ويمكن استعماله
ترجمته للكتابة Dasein ولذا من لأن نصعداً يستعملها ترجمة هذا المقطع .

وقبه يكون امرء في حالة وجود . في العالم بين أشياء أو موضوعات .
 وجوهر الموضوع لإحالة على هيئة أداة تحيل إلى غيرها كوسيلة لها وسأكون
 كذاب في العالم إذ موضوعاً . وبسبب أداة ومن هذا أولاً . أى توصي أداة
 كأى موضوع آخر . تنقص قيمة مدتها وصحتها دائماً . وفصلاً عن هذا
 فإن الذات بين بدوات لأخرى في العالم لا تستطيع إلا أن تنهى فيها . ومن
 هذه بدوات لأخرى تتكون كائن هائل بحره هو لمسمى باسم الناس .
 وحشد لا أفكر إلا كلما يفكر الناس . ولا أعمل إلا وفق ما يرتضيه
 الناس . وسيكرب الناس في هذه الحالة مصدر التقويم والتفكير والفعل ،
 وبذلك مصدر وجود . وقد تفقد الذات صلتها الحقيقية ، أعني صلتها
 بنفسها . وتضع صلتها مع الغير . وهم في هذه الحالة الناس . ثم الأشياء .
 وما كانت الصلة بالذات هي الحقيقة وحدها ، فإن هذا الاتصال بالغير
 وبالأشياء سقوط للذات . وهو سقوط يسدح تبعاً لكيف الغير وكثمة .
 فإذا كان مع أكبر عدد من الناس ، فإنه يكون إذن في أكبر حال من
 السقوط من حيث الحكم ، وإذا كان مع الأشياء أكثر من مع الناس ، كان
 سقوط أشع من حيث الكيف . وقد كانت الكيف أعلى من الحكم ، فإن
 هذا سقوط ثنائي أشع من الأول . ونتيجة هذا أن شرف في رتبة الوجود
 يتناسب تناسلاً عكسياً مع لانصاف التعبير أو الأشياء . أو على حد تعبير
 سحر بل مارس . كلما زاد تلك نقص الوجود وعديل هذا سقوط
 يكون جزء رئيسي من كتاب الوجود وأثره في التعبير . ولخاصة في
 الفصل الرابع من القسم الأول (سود ٢٥ . ٢٦ . ٢٧) .

ولكن هذا سقوط ضروري كما قد . لأن وجود ممكن لا بد أن يتحقق
 على هيئة لآية . وذلك بأن نعلو على نفسه . ونسوخ من التصميم والعزم

(١) راجع كتابيه : « بويات بساطريه » ، ص ٢٠٥ . ص ٢٠٥ . و« الملك
 والوجود » ، ص ١٩٣٨١ . وراجع معاه في هذا المعنى في كتابيه « من الآيات إلى الله » ، ص ٨٠ .

يحقق شيئاً من إمكانيته في العالم بين السموات الأخرى ووسط الأشياء
والموضوعات ونحن هذه الضرورة هي العلة في أن هيدجر لا يريد أن
يفهم من هذا سقوط أى معنى من معنى قدح . ولا يرتبط بأنه صبه من
صلاص التقويم . فيقول إن السقوط لا يتضمن أى مقوم سلبى . وإنما كل
ما يدل عليه هو أن . الآية هي أولاً وابدأ في « العدم » غير الله
فإن سقوط الآية يجب ألا يفهم على أنه « الحد » من « حده أصبى » نسمى
وأظهر . إذ ليس له عن هذا أية تحرمة من الناحية الوجودية . كما أنه
لا يملك عنه من ناحية الوجودية أنه إمكانية أو دليل لنفسه . ومع
هذا فإن هذا الإيضاح من جانب هيدجر غير مقنع . لأنه يجعل سقوط
هنا سقوطاً وسط الناس والابتذال النوى . وفي هذا من شأنه حد
للذات الحقيقية . وأنت في هذا الإيضاح هو في أغلب نص حرص هيدجر
الدائم على تجنب كل مقوم . لأن البحث الذى هو بصدده بحث وجودى .
وليس بحثاً تمويجياً . ومن شأنه في أنه مصيب في هذا التمييز بين هيدجر
فإن لأحكام لتكوينه إذا أفحصت في الأحكام . وجودية أفسد . له
وحتى حرص على مراعاة التمييز بين كلا نوعين من الأحكام

وهم في كل ما قلنا حتى الآن عن وجود الذات . أن يفهم أن ثمة
وجودين . وجوداً للذات على هيئة إمكانية . ووجوداً لها على هيئة واقع
ونتم الانتقال من الإمكان إلى الواقع بفضل الحرية . هو سطر الحرية التي
للذات الممكنة تختار الذات بعضاً من أوجه الممكن وتحققه عن طريق لإرادة
وهذا التحقيق لعبى يتم في العالم ، ويسمى حينئذ بالآية . وهذه الآية وع

(١) هيدجر : « الوجود والزمان » ، ص ١٧٥ - ص ١٧٦ . « هذا بلا حظ أن
من الواجب أن يفرق بين ناحية الوجودية والناحية الوجودية . فالأولى ontisch
هى المتصلة بالكائن الموجود ونظر إليه من الناحية الموضوعية ، أما الثانية ontologisch
فهى المتصلة بوجوده ، ونظر خصوصاً من ناحية العبر أو لا يمكن . راجع رسالة :
« مشكلة الموت » ، ص ٦٧ - ص ٦٨ ، تعليق (مخطوطة) .

من تفسير واتهم . كما يقول هيدجر . موجود ممكن أو موجود مدهوى
والآية مطبوعة على هذا التفسير للوجود الممكن أغنى عرض ما فيه ، لأن
في هذا كيمه وجودها . أي أنها لا تتم إلا على هذا النحو . وإلا لم كان
تمت بحقق . وبذلك لم يكن تمت آية والمصدر الذي عنه تصدر الآية في
تفسيرها لوجود الممكن هو زمان . وهذا هو كل محاولة لفهم الوجود
سامة والآية بوجه خاص بغير الزمان محاولة محفقة فالزمان هو المصدر
الأساسي في تكوين الآية ، وهو يعمل لأقصى في انتقال وجود ممكن
إلى حالة الآية . ورمية حده جوهرية لوجود ممكن أي لآية . وعلى
هذا فلا بد لنا ، لكي نفسر حقيقة وجود عموماً . أن نبحث في الزمان
فنفسر وجود من زمانه . وسرى حشده . زمان . يمكن أن يفسر به
نطاق الأصلي للوجود . وبشكل ما في الوجود

وعدم تفسير وجود على أساس زمان هو منه في تحقيق ما قال به
ملاسته من مذاهب في وجود حتى لأن . وبين حاولو فهمه بذهب
الزمان إلى حد ما في تفسيرهم لبعض أحوال وجود . لم يذهبوا زمان
نعمه الحقيقي . بل كانت لديهم عنه فكره . بدستنه رثقة . وإما ناقصة
والد . مستصعب لإداده منه . وذهب جهورهم في ذلك معنى الوجود
دول مثال يقول هذا عنهم جميعاً . ولانتمني أحد . من أن يفسرو
أول من على أنه في شيء من متصل حتى رجبون الذي سعی جهده
سجل منه في وجود بقوة عليه

دنت أنهم فهمو رمية بمعنى الوجود . في زمانه . ووفقاً لهذا
قسموه أقدماً . فنقسم من الوجود بخص زمان ويجري فيه كالأحداث
الطبيعة والتاريخ . ونقسم لا خصص له ولا يرتبط به كالمسألة الرياضية .
وكل هذا في دحل الوجود الطبيعي أو هذا لوجود . ثم قسموه قسمه
ثلاثة أخرى إلى وجود في زمان . هو هذا لوجود شافي . ووجود فوق

رمد هو وجود لأشياء - بينهم هذه قد بعض بين من الممكن
عورها . وحول بعض الآخر أن تحترق منه من المتوسطات وسعد
على إيجاد هذه بترقة لأحد خصوصاً بروع الخلاصة - بعض في التحصيل
من التعبير وشدة الشك . مبدأ ثار المشكلة هيرقليطس وإبلايوس
روحه حصر . أو بعدة أخرى حدود التحصيل من فهم الزمان . ومن
حول التعبير لأشياء عنه أو لعكس . في خلاص من التعبير «تحصيل من
مصدره . وهو الزمان .

إدراكه قد قصدوا من وراء هذه بترقة خلاص من فهم الزمان
بشيء والرحاء عليهم وما شعور . قد سلك أن يتبع ما يشاء لكن على
أن يفهم على أنه أمنية ومصحح . يجب إذ أن ميدان الأخلاق لا في
مبدأ علم الوجود وتفسره كي هو في تركيبه ونكهم ولا لأنفسه قد فلو
لأمرى حقائق . في حو شعور في متعدد رمد من بترقة الوجود ومعناه
فهم يستدع . وفي هذا كذا من تأثير من غير شك . بها بترقة دينية
حقيقية استقرية . كما هي الحار من أفلاطون وأفلاطون وأفلاطون
أو بترقة عقلية تصورية . كي حدها خصوصاً قد أرسطو وكب
وهو

في موضع صحيح . أن يفهم بوجود على أنه رمد في جوهره
وتبنيته وتعالى قد فإن كل ما يتصف بصفة الوجود لا . أن يتصف
بأمرية . وليس معنى «بترقة مجرد الوجود» في رمد . وكأن رمد
إدراكه فيه وجود أو بترقة تحتويه كما ينظر عدده إلى حركات فيحصر بين
لرمد والمكان . بل فصلاً عن هذا فإن ما يدعو به «فوق الزمان» أو
«خارج الزمان» هو أيضاً رمد . ورمد بمعنى الإلهي . وصفة رماية
إذن تصح نسب على كل موجود وتشيع فيه روحه الحقيقية . وهي لمقوم
خوهرى لمادة الوجود . ونعال في تعدد معده وبترقة في على نحوها ينمو

وتفسير الوجود على هذا النحو فيه ثورة لا تقبل في علمها وحظر نتائجها
عن تلك التي قام بها كوبرنيكس في علم الفلك . إذ كان كبت قد
تعب منه الفيلسوف بأنه ثورة كوبرنيكية في نظرية المعرفة . في وسع
أن سعت هذا لتفسير بأنه ثورة كوبرنيكية في علم الوجود

الزمان اللاوجودي

تعدده مذهبة لكن نقد سام أن يقوم على مبدأ واحد . أما أن يصرب
بعض المذاهب بعضها بعض . لما أسره من عمل . خصوصاً في الفلسفة
حيث لا يوجد مذهب إلا وله مبادئه . ولكنه عن قصد يقدر ما هو
سير وفي نحوه منه حياته وتفاصيل وروح إلى آخره أصلي . دون رعة
في تحصل إحدى المذاهب الحق واحدة عضوية لتخلق دفعة واحدة ويرتبط
على حو لا سام معه فعل حصول من أكثر إلا بتقصه عليه كله . فليس
على الواحد بعدد إلا أن واحد كنه أو رقصه كله . ومن هنا أحقق كل
مذهب وحق أو تصيق . أي كل مذهب يأخذ جزءاً ويترك الآخر ، أو
يترك الآخر بغيره دون رقصه فمركز الواحد باستمرار

و بدراسة المذهب تاريخه إذن لا بد أن يكون من وجهة نظر واحدة .
فدراسة مذهب كنه مذهب واحد . لا مذاهب عدة ومبادئ مختلفة
وكل ما يجب على الناقد هنا هو أن يكون أميناً في العرض لمذهب الخصم ،
وله بعد أن ينقده كما يشاء

ومن ثمة نشير الجديد بوجوده على أساس الزمان بأنه ثورة . وكل
ثورة تبدأ بهدم الأوضاع السابقة ، وفي ميدان الفكر يتخذ نظريات السالفيين
في ميدان معين بالنيات . فليتنا إذن أن نقد . عارضين . ما قاله الفلاسفة
من قبل في الزمان وعرض من هذا النقد ليس سلبياً كله ، بل هو إيجابياً
في أهم شأنه . وذلك أن يكون النقد أداة لاستخلاص المشاكل والشكوك
في يتصمها موضوع النظر . ثم لوضعها بعد في الوضع الصحيح ، المؤدي
في تحقيق العاية . وهي عندما تنسب الوجود على أساس الزمان

معروفة . وهو أيضاً على وجه العموم ائدة الخاصة بطبيعة الكون ،
 وشرح سلفستوس هذا التعريف بقول : إن كل الحركات في العالم قد
 على أول أو بحرك أول . وهذا بحرك لأول قد قد عنه أرسطو إنه غير
 متحرك . أن أفلاطون قد على انعكس من ذلك إنه متحرك . لأنه النفس
 السكية . وهي حية . وهذا متحركة مدتها . ويبدو من كلام سلفستوس
 أن رأى أرسطوس هو رأى أفلاطون . ونعاً هذا فإن أرسطو
 قد أن بحرك لأول هو نفس كنه أو نفس مدتها . وهي متحركة
 مدتها في مدتها . وعن حركتها تصدر نسبة ما في مدتها من حركتها . وبحركتها
 قد أن مدتها هي حركتها نفس كنه مدتها في مدتها . أي حركتها خاصة
 من هذه تصدر حركتها ثابتة خارجها . هي حركتها عامة يكون . وهذان
 حركتها . وأولاهما عنه شبيهة . تحدث معاً . وأن ذلك عند أن يصر إليهما على
 بالحركتها دور دور واحد . وعن هذه حركتها ثابتة تصدر بقية الحركات
 حركتها في عام . من حركتها دورية دائرية للأفلاك وحركات الكون
 . مدتها في العالم سمي . ويرى أن أرسطو قد يعين . ومطقة هذه الحركتها
 مدتها . أعني الحركتها عامة يكون . ووحده زمان في مدتها في شكل
 من أدوار هذه حركتها . وذلك هي مدتها مدتها مدتها خاصة بصيغة
 . زمان زمان خاص من حركتها هو مصدر ما يعبر عن حركتها ثور
 . وكسور الدورة التي للحركتها العامة للكون . مما يتم من هذين الحركتين
 ما كانت الحركتها العامة يكون حدث مع الحركتها خاصة لنفس كنه .
 قد في وسع أن يقول أيضاً إن زمان هو مقدار دور مدتها حركتها لأخيره
 ثم يعي سلفستوس بظاهر عار من هذا تعريف ومن تعريف أرسطو
 . وواقفين على راعم قد يبدو من أن تعريف أرسطو صمم تعريف هؤلاء .
 بصر أن أرسطو قد عرف زمان بأنه مقدار الحركتها . ويرى أن
 عرفه بأنه ليس إلا مدة كل حركتها . بينما عرفه كريسستوس بأنه مدة حركتها
 يكون . فيقول : إن تعريف أرسطو ليس تعريفاً جامعاً بل هذه التعريفات

الثلاثة (لثلاثة عه) . . . وإنما هو تعريف قائم بدنه له معناه مستقل عن
أقوال الفلاسفة الآخرين فهو لا يقول أولاً إن زرعاً مقدراً كل حركة .
كما سيقول أرسطو فيما بعد . وإنما هو مقدار حركة معدومة معينة . أي ليس
مقدار واحد من الأجسام الخرشية في الهواء . من حركة سماء أو الشمس
أو أية حركة أخرى منسوبة خاصة إلى واحد من مسركات الخرشية وإلا
فيه لو كانت على ما ينبغي في الأجسام الممكن أن 'تعد' زمان مدته . ومن يكون
حقيقاً زرعاً . من حيث أصله . من بين الموجودات الأولى . وإنما يقصد
أرخصاً من هذا النوع نفس الحركة أو أصلية يكون علة بقية الحركات .
ويبدو ذلك من مؤلف (في أرخصاً) يتصل بهذا القول الحركة الجوهرية
نفس (سكنية) . أي صبور عقوبات هي من حيث جوهرها في مرتبة
أدنى منها . وتحويل هذه العقوبات بعضها إلى بعض فهذه الحركة هي تلك
الحركة المعلومة في بؤكده رصاصاً زرعاً . وهو ينسب عن المقدار
الذي يقاس هذه الحركة به فهو حدث يكون . أي أنه يصنع
موجودات سكنية في الهواء . وهذا مقدار هو نفس الذي يعين لانتقالات
والتحولات أو يعرف به سعة تدوير العقوبات منسوبة عنه وهو
هو زمان الخصب في ثمرة . ويدور أنه يصرف في زمان كأية شيء
وحد . عن حركة الأولى . أي تلك السقيمة في داخل نفس .
وعن تلك السقيمة عن هذه . وهي هذه الحركة لأخيرة تنسب كل حركة
أخرى ومقدار . وما تنسب . ولا بد في الواقع من أن يكون لنفسه قدراً
لأن يوضع فوق شيء لنفسه . وفي الآن نفسه . أن تقوم بالنسبة إليه
بدور ابتدأ به .

وهذا تعريف الذي قال به أرخصاً ليس هو أول من وضعه أو قال
به . وإنما هو تعريف جاء معناه وأصوله الذي درس في ثيمثاغورية . وعرفه
من المدرس القديمة التي يحددها في سلفستوس بدقة حين يقول في الموضع
عنه . "أقول لأقدمي نفس مع التعريف الذي قال به أرخصاً" .

فبعضهم يعرف برهان . كما يدل عليه هذا البحث نفسه بأنه دورية معينة
شروعها نفس السكونية حول عقل . وبعض آخر يربطه بالحركات الدورانية
نفس (الكلية) وعقلها خاص . وقد ثبت يرتبط بالدورات الدائرية
تلك كوكب . وحقيقة الفيشاغورية تصم معاً كل هذه التعريفات ،
في امدد اعمدة للطبيعة الكونية تشتت في رحلتها . بوجه عام . على كل
الطبائع : وتعتمد إليها جميعاً بلا استثناء (ص ٣٥١) ورجع أيضاً « شروح
كتب الطبيعة لأرسطو » به أيضاً ، في المشرّد عـ (ص ١٨٦) .

وللمحارب سار في هذا يعرف الذي يستصع إدراك أن يقول عنه إنه
يعرف عنه شائع عند يهوديين من أرسطو . هي أولاً رباط
ومن الحركات ثانياً أنه مقدار الحركة وليس الحركة نفسها ثانياً أنه .
و « مقدار » الحركة ومقدارها . فإنه في الآب نفسه نفس هو ذاته والحركة
بأن هذه الحركة التي نحن فيها هي الحركة ناهية للكور حاصلاً
« مقدار » الحركي والقياس . وهو ثابت في هذه الحالة وليس شيئاً سلباً
« سلباً » أنه ليس موهباً ولا مرسياً وليس لإله به . وبك كل مرتطفاً
نفس فيه هي نفس سكونية . وليس به أن يرغمه أنه أن نفس سكونية
من أن نفس سكونية . أي نفس لا يفسد به روحه في درجة أقوى ،
فمن أن سكون في بحر روح يورده عنه كل شيء حتى أكثر ومن
به لا يمكن إلا أن يتسبب إله بصفرة روح يورده عنه في زمان بصرة
« بصرة » لا ذاته . كما سبغ في عصر حديث . بناء من كتب على
« حده خصوص » كما يلاحظ سار « أن برهان قد يفسر إله هذا بقدرة كمية ،
عني أنه مقدار رتب متصل ثابت مدة . وأنه في جانب هذا هو في دورات
دورية . كل من تكون مدة هي ما سفسمه أفلاطون رسم ستة الكونية
« *THE SIX PERIODS* » . وقد سيمسى فيما بعد باسم سكوني لأفلاطونية
و « سكون » على هذا الأساس هو في حده انقباضه بدورات متعقبة . قال عنها
الفيشاغوري في إنها متساوية و كل شيء تماماً في درجة أنه ليس من ممكن

التغيير يبين . وليس ثمت من وسيلة لوضعها في عصور محتتمه . وبالتالى القول
بأنها متعاقبة متوالية . فإن لأزمه أى يكون كل منها ليس في الواقع إلا
رمياً واحداً . هو زمن إحصاءه . ولكن باعتبار من الفلاسفة المتطبعين
الأقدمين قد حاول أن يقدر مقدار كل دورة . فمنهم من قال إن لسنة
الكبرى مكونة من مئة قدرها سنوات ثمان : وبعض آخر جعلوها مكونة
من تسع وخمسين سنة . وغير قليل من جعلها مكونة من ثمان عشرة ألف
سنة شمسية . وديوجانس يقدرها بخمسين وستين وثلاث مائة سنة كل
مها تساوى سنة هيراقليطس . الخ

والمهم في هذا كله أن الزمان كان في نظرهم مكوناً من دورات متعاقبة
في الزمان المستمر . ويسمى أن هذه الفكرة قد أتت بهم من النظر في كميات
الحيوانية والإنسان وحده خاص . حينئذ كلاً منها يعطى مدة معينة
محدودة من الميلاد وموت . وقد يضاف إلى هذا أيضاً تأثيرهم بأفكار شرقية
هندية بشأن هذه الفكرة إلى حد بعيد . وعلى كل حال فإن الفكرة
لشائعة استلهمته لدى تفكير سقراطى كنه . ويجوز أن ينسب القول
بأن على أساس فلسفى صادر عن طبيعة الحركة . فبقول : أن حركته
الفلة دائرية مستقيمة هي جملة واحدة متلبس . فنرى أن أبسط الحركات
في التصدير إذ لا الاستحالة ولا الزيادة . لا يكون ممكن أن يكون مستقيماً
ولكن نسبة يمكن أن يكون كذلك . وهذا هو نسب في أن زمان قد
نظر إليه على أنه حركة ثلث . لهذا لأن نوع التعبير لأخرى قدس
بالفهم . والزمان بهذه الحركة (أى : تزايد) ومن هذا . فإن فكرة

١٠ كتاب : لأاء تصحيحه . كذلك ر. نسبة في كتاب المرحه .
كما في المخطوطة : لأن عدد من ٢٥ من ٦ . وفى النص المخطوط تحت خط
فيوضح من رجع في عدد من ٢٥ من ٦ . حابر من خلال : ٢٥٠ ص ٣٣٧
١١٠٠٠ . القاهره ١٩٠٠ . بسبب أن يوضح من ٢٥٠ ص ٣٣٧ . ١٤١ من بشرى
للبرحه الم. به عدد من ٢٥ من ٦ . فى كتاب : النفس : القاهرة سنة ١٩٥٤
١٠ رجع : وجهه . الكتاب المذكور ص ٦٧ .

المثثة القائلة بأن الاشياء الالسانية تكون دائرية . تنطق أيضاً على نعمة الأشياء ذات الحركة الطبيعية . ويكون وفساد وهذا لأن كل هذه الأشياء تتميز بالزمان وتبدأ وتنتهي وكأنها على صورة دورة . والزمان نفسه يضر إليه على أنه دائره . والسبب في هذا اسطر على هذه النحو أن الزمان هو مقياس ذلك النوع من النعمة . وهو يدور بقاسم هو نفسه ، حتى يقال بأن الأشياء محدثة يكون دوراً هو القول بأن تمت دائرة الزمان ، وهذا معناه أنه مقيس بالحركة الدائرية (١) .

وهذه الفكرة قد عني أفلاطون بتوكيدها في تعريته في الزمان ولا يجب فقد تأثر بأرخودس من مغلته به وهو في رحلته الأولى . كما تأثر بالفساد عوربه عموماً في هذه ناحية . فضلاً عن أنها كانت الفكرة السائدة كما قاله بعض بره في « جمهورية » (الكتاب الخامس . ص ٥٤٦) يشير إليها ، ومن بعد في « طيلياوس » (٣٨ - ٣٩) عرّفها بكن وصوح معيماً خصوصاً بفكرة الله الكاملة أو الله الكبرى . وهي الفكرة التي أثارت من حوها الكثير من الجدل . خصوصاً في عهد اللاهوتيين الذين . ومعها مدة شكل دورة من دورات الزمان . وفي جانب هذا . لا يكاد أفلاطون أن يختلف مع أرخودس في تعريف الزمان . وإن كان م يعر به عناية بالمكان وم يصنع في مرتبة مساوية له . فعد أن الزمان مصور من مظهر اسظام في العالم . بنما المكاب إصدار موجود بالضرورة من لأرب . مستغل عن الصانع . أي أنه غير مخلوق ، يعكس الزمان ، وهو شرط ضروري سبق على فعل الصانع ، وعامل ثبت يصاف إلى الوجود والتصير . ولولاه ما استطاع الصانع أن يحدث الصانع نفسه في العالم . أما ما يخص رؤية الزمان عند أفلاطون ، فالرأي حول هذا يختلف أشد الاختلاف . فبعض يقول . ويؤيده في هذا أرسطو . إن الزمان عند أفلاطون ليس أرياً لأنه مخلوق . وقد صغره الصانع

(١) أرسطو : « ما بعد الطبيعة » ٢٢٣ ب ٢١ ٢٣ .

لهذا شيء محض . أعني بالنسبة إلى التصديق . فلو كان الزمان أولياً .
وسكن بدرجة أقل في معنى من أرلية لله ونقض عن أن مصدر خلط الذي
وقع فيه أرسطو ومن بعده مؤرخو الكنيسة وفي لأحيال ثالية حتى
اليوم هو أنهم لم ينسوه إلى هذه الكلمة ، بكل معناه ومعناه « (٣٧ د) .
وهي هنا الكلمة الخامسة والمقصود بها أنه ليس من الممكن أن تطلق
كلمة لأرلية بمعنى واحد على المودع . أي الله . وعلى الزمان بنفسه إلى
العالم أما كلمة الحق المستعملة هنا فيجب ألا تفهم إطلاقاً بالمعنى الديني ،
أو كما تفهمها الآن تحت تأثير هذا معنى . فإنه معنى لم يدر جلد أي عياشوف
يؤيد فصلاً عن أن الحق . حتى بالمعنى الديني . لا يتضمن ضرورة
عدم أرلية الزمان . كما برهن على ذلك اغلاسة ديرسيون من مسمين
ومسيحيين وفصلان هذا كله ، فدادنا في أفلاطون في شديده للزمان ؟
نقد . « وسكن لله فكر في أن يتحقق نوعاً من الصورة المتحركة للسرمدية ،
في نفس الآن الذي وضع فيه نظاماً في السماء . جعل من السرمدية ، اساقية
ثبته في الوحدة . صورته سرمدية تسير تبعاً للمقدار - وهذا ما سميناها
بسم الزمان » فهو يقول حسب صورة سرمدية *stivv nikova* ،
وهذا قول صريح في أن هذه الصورة ساره وفقاً للمقدار صورة سرمدية (١)
وهذا هو الموضع الحاسم لدى اعتمد عليه أنصار التفسير الذي نقول به هنا ،

١ . نود أن المترجمين قد انصبوا ثلثتهم أو ثلث كل المحدثين منهم على
وجوب ترجمة كلمة سار . كما فعلنا ، أي : « صورة سرمدية » (أنظر
جوب Jowett ص ٢٠١ ص ٥٣١ ، آرتشر هـ ، فـ ، أفلاطون ، في موضع
الدور من نفس المترجمين ، لـ ، في التجميع الثاني ، ١ ، وجوب نفس
اصلاح النص ، كما نفس فونوتي . مترجم آرسن ، في المكتب في القسمة اليهودية
حتى أرسني ، في السويات من القسمة العددية في ص ١٢ ص ١٩٢ ، معني
« حين ترجمتها » صورة لأيديه ، ولكنه اصلاح غير مستحسن كما لاحظ موندولفو
(« الابن من عبد اليونان ص ٤٢ » تعليق ٢) لأنه يجعل الصيغة *stivv nikova* سكراراً لا
معنى به بكلمته *stivv nikova* المذكورة قبل ، وكل معنى أصلاً كورينثوس ، حين أراد أن
يستدل بها ، وعلى سبين الذي طرح بحسب ، الكلمة : *stivv nikova* أي صورته
سبل بسمراة ، ولكن لا شيء يبرره هذا التعديل ، كما يورد « كوييت أفلاطون »
ص ٩٨ ، تعليق الثلث (سنة ١٩٣٧) . ولما جع أيضاً كلمات سار في هذا
يصدق في كتاب استيفنتي : « أفلاطون » ، ج ٢ ، ص ٣٥١ ، يادوقا سنة ١٩٣٥ .

فإن أضيف إلى ما قبله سابقاً ، تأخذ بصورة يقينية ، أو أقرب ما يكون إلى اليقين ، ما ذهنا إليه من تفسير

الزمان عند أفلاطون ، هو ، الصورة لـ «سرمدية» دائرية نوعاً للمقدار .
 «سرمدية» الدقية في الوحدة ، أما قوله ، «الصورة» فمعناه أن الزمان مشابه
 محدود هو لوحود حتى الأثر الأبدى لنا في هذه الصورة سرمدية كما
 قلنا ، لأن ما يحاكي لـ «سرمدي» لا بد أن يكون سرمدياً مثله ، من حيث
 البقيع عند أن الزمان أثر أبدي ، ولكن مشكلة هي في فهم معنى
 «سرمدية» ، أنتهها كم ينتهي رحل كآرستو مثلاً ، بمعنى «السرمدية»
 الألفية . أعني عدم انتهاء من حيزه المضي ومن حيزه المستقبل في حيز
 واحد مستمر لا يعود على نفسه ، أو ينتهي معنى «العود» ، ثم للدورة وحدة ؟
 وأصبح من قبل عن قول أفلاطون «دور» وبالمثل لكبرى
 أن لتفسير مثلي هو الذي جب أن يوحده ، وعلى هذا يقول إن بصورة
 المتحركة لـ «سرمدية» سرمدية بمعنى أنها تسير على شكل دائري مع الحركة
 الكاملة للـ «كواكب» ، وفي نهاية كل دورة من دورتها معينة مقداراً وعدداً
 أعني اليوم والشهر ، والسنة ، والسنة الكبرى ، يقول إنها تحقق في نهاية
 كل دورة تلك الوحدة التي تبقى في «السرمدية» الحقيقية ثابتة ، وهكذا يرى
 أن أحرار الزمان تدور في حيزها ، بدلاً من أن تسير في خط مستقيم
 كما هي الحال عند أرسطو ، «مكونة» دورة مغلقة لا تلتصق من جديد
 أن تمنح في شكل دورة أخرى ، وفي أحرار الزمان غير تلك التي كانت
 في لدوره السابقة ، وهذا بعدم له أفلاطون صورة للتدريج ، لا على شكل
 تطور مستمر في الزمان الأبداني ، كما مره مثلاً عند هيجل ، ولكن على
 هيئة «عود» أبدي لدورات مغلقة في كل منها ذكرياتها وأمانيتها الخاصة ، على
 حد تعبير ستيغبيي . لكي تحدد الإنسانية بعد التحلل ، أهم تجارب
 جديدة وآمال أخرى ، وهي صورة عبرت عنها أسطورة محاوره
 «السياسي» وأسطورة الأطلنطيد . ولو أنها مع ذلك صورة ليست تاريخية

بالعلم المفهوم لدينا اليوم من التاريخ . أعني لتطور المستمر في الزمن
اللاهائي . لأنها في الواقع تنقسم إلى كل دورة تشابه لسورة سابقة عليها
ولا تبدى جديداً غير الذي كان ، وفي هذا انكسار مستمر والترتيب المتصل
نوع من الشعور بالسكون . وهو الشعور بمسير الروح اليوسفيه في كل مظاهر
فشاطها ، كما لا حظ ذلك اشينجلر بحق

أما قوته السائرة تبعاً للمقدّر . فعنده أن الزمان له أحرار وصور
أما أحراروه فهي الأيام والساعات والأعوام . وهي تنقسم بحركة
الشمس والقمر ونقطة السكواك تسعة إلى تسعين أفعالاً من أجل هذا
نسمي آلات الزمان (طيموس ٣٨ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣) . أما صور
الزمن فهي ما كان ، وما سيكون ، ومن خصاً أن يعرفها إلى الجوهر
لزماني ولأن الجوهر الزماني حاصر باستمرار ، أو « كاش » فحسب
كما أنه من الخطأ أيضاً أن ندعم هذا الحصر أو صورته فهو « كاش » هو
منعبر منحول من الماضي إلى مستقبل على السواء من الماضي والمستقبل إذ
تتكون لصورته المتحركة للزماني . أما الحصر فالحصة غير معقولة . لأنها
تفترض البقاء ، ولو أقصر مدة . فيما ليس بكاش أصلاً . بل في تعبير مستمر
أدأ (طيموس ٣٨ ب) ولأنها نحن من الآن شيئاً جديداً ، مع أنه
ليس في ذاته شيء . لأنه عاره عن النقطة التي ينتقل عندها الماضي إلى
المستقبل . أو كما يقول أرسطو فيما بعد . هو حد متوهم بين الماضي
والمستقبل وفي « برميديس » (١٥٦ ، ٥ - هـ) يقدم لنا تعريفاً للآن فيقول :
« إن الآن هو نقطة انتهاء تعبيرين متعاكسين . وذلك لأن التعبير لا يصدر عن
لسكون الذي لا يراى ساكناً . كما أن لفظة لا تبدأ من الحركة التي لا تزال
متحركة . ومعاً لأخرى أن يدل إن هذه الطبيعة العربية التي تلاح . القائمة
في لفترة ما بين الحركة والسكون . خارجة عن كل زمان ، هي بعينها
نقطة الوصوف ونقطة البدء لتعبر المتحرك الذي ينتقل إلى السكون ، ويعبر
المتحرك أو الساكن الذي ينتقل إلى حركة كدلت الواحد نظراً إلى

أنه متحرك وساكن معاً . يجب أن يتغير من أحل الوصول إلى إحدي هاتين الحالتين ومن أحل الوصول إلى الأخرى فهذا الشرط وحده يمكنه في الواقع أن يحققهما . الواحد والآخرى . ولكنه وهو يجري هذا التعبير إنما يتغير في الآن . وأثناء تغيره . لا يمكن أن يكون في أي زمن . كما لا يمكن أن يكون متحركاً ولا ساكناً . ومعنى هذا أن لأن عاز عن الحركة وعن السكون معاً . وإذا كان كذلك فهو خارج عن الزمن . وقد كان هكذا . فإن الصور في الآن وتغير الفلسفة إن الصور أو الأنواع يتم متولياً كتغير سلسلة إلى المحسوسات . ولكنه ساكن . إن صحت هذه التعبير الذي يبدو ناقصاً في الحدود . ثبت خارج عن الزمان . ولتصيرية الآن هذه أهمية كبرى في تاريخ الأفلاطونية ، لأنها أثارت أكبر الجدل في تفرد أسئلة حول التماثل بين السرميدية (*et*) والزمان (*tempus*) كما نعد في أحد صورته في الأفلاطونية الحديثة . كما نجد كذلك من بعد

وكصدي هذه في فلسفة إسلامية في مناقشت التي أثرت حول الفرق بين زهر وهذه الكلمة ترجمة للكلمة (*et*) التي ترجمتها هذه بالسرميدية - وبين الزمان . أو بين زمان الحقيق والزمان محصور

وفكرة الآن هذه هي تقريباً تلك التي نراها عند أرسطو . فلنشاهد هذا وضع خصوصاً في نصين الأول أن الآن ليس جزءاً من الزمان ، والثاني أنه لا يوجد في الآن سكون ولا حركة

وهذا يعنى ما يلى تحدث عن نظرية أرسطو في الزمن . وفيها يرى كل عناصر الدنيا قد تألفت من كون عرضاً شاملاً بنظرية زمان . كان له الأثر الحاسم في تطورها في الشروا منه ولا يرب هذا لأثر حتى اليوم ، لأن استعيرت في ثقتها لم تزل تجري إلى حد كبير في سبيلها ، وتقوم على مقترحاتها ومفاهيمها . وسجد ذلك في هذا العرض كل تلك اللمحات التي تنبئها من قبل في نظرية زمان عند أرسطو . والتشعوريين عامة . ثم عند أفلاطون .

أرسطو يبدأ بأن يرتبط الزمان بالحركة على نحو يتأصل من فعله - يقول
ولكن لفارق بينهم وبينه وضح في الشرح - أرسطو تعاملاً متبعاً تقدم على
لبنه - شعور لا يرتفع منه إلى المفعول - بعكس متبع - شئ وحسباً
أفلاطون - ، يبدأ من أي متحرك كان ، لا من غير متحركة . ويقول
إن الزمان لا يوجد دون الحركة . أو تغير موجه عام ، دون لا شعور بتغير
في نفس ، أو حين لا يدرك أي تغير . لا يبدو أن ثبت ربما قد مر .
وهذا كتاب شعور هؤلاء الذين نقص عنهم لأسطورة أنهم كانوا شئ
في كهف سرديس عند الأبطال . وهم مهد يد يرتطون المسحة مسافة
عن ومهم مباشرة باللمحة شئ استندوا فيها ولا يعملون معها في موقع غير
خطوة واحدة مستعدين لفترة اثني مرات بينهما . لأنها حالية من الإحساس
فإذا كنا إذن لا نشعر بالزمان إلا حين يكون - ثبت تغير ، ولا يعني زمان
إلا إذا شعرنا بتغير . فمن الواضح إذن أن الزمان لا يقوم بتغير حركة

ولكن هذا ليس معناه أن الزمان هو الحركة لأن حركة أو التغير شئ .
إنما هو في شئ - نفسه وحده ، أو حيث يكون شئ - متحرك أو التغير
بعبارة ، بينا الزمان في كل مكان . وفي كل لأشياء . أو عبارة أخرى
الزمان لا يصعب للحركات الخفية ، وإنما هو عام . ولكن ما معنى هذا
القول الذي ينسب به أرسطو هذا ؟ أو ليس معناه في الواقع أن الزمان - إذا
كان مرتبطاً بالحركة . فهو مرتبط بحركة عامة ؟ وإذا كان الأمر على هذا
النحو . أفليس في هذا عوداً إلى ما قد افترضنا وأرجو أناس و - يقول
ووجه عام . من أن الزمان يتناسق بحركة عامة هي عند هؤلاء حركة النفس
المتحركة في حارجيها أو الحركة العامة للكون ؟ بل . وسيستطير أرسطو في
هذه الأمور إلى القول - تماماً . على رغم من أنه يصوغ نتيجة في صيغة
فيها حتم فيقول : « وما يبدو أن الزمان حركة مطلق . ووقع أن بقية
الحركات تقاس بهذه الحركة نفسها ، والزمان هو الآخر مقيس بها » .
(السماع الصيحي ، ص ٢٢٣ ب . ٢١ - ٢٣) . ولكن لا نتعجل هذه

النتيجة . فسنعود إلى تفصيلها بعد قليل . والذي يجب أن نلاحظه هنا إذن أن أرسطو يقيم برهانه على أن الحركة ليست الزمان أو أن الزمان ليس حركة على أساس أن الزمان كلي عام . ولا يتوقف إذن على المتحركات الجزئية ، في هذا البرهان يصرح مقدماً تلك النتيجة . وليس في الوسخ إذن أن يعمل بعد هذا الاعتبار

ويصعب إلى هذا البرهان برهاناً آخر هو أن كل تغير إما أسرع وإما أبطأ ، فيما لزمان ليس كذلك . لأن البدء والسرعة يحددان الزمان فالسريع هو المتحرك كثيراً في وقت قليل . ولطئ هو المتحرك قليلاً في وقت كثير ، ولكن الزمان لا يحدد بالزمان ، سواء على أساس أنه كم وعلى أساس أنه كيف (السماع الطبيعي ، ص ٢١٨ ب ، ١٣ ، ١٨) ومعنى هذا البرهان أن الزمان مستقيم رتب . ولذا نقاس به الحركة التي هي ليست بمنظمة ولا راتبة . ووضح أنه يقوم على نفس المبدأ التي قام عليها البرهان السابق ، أعني أنه إذا كان الزمان مرتقياً بالحركة أو مقدرها ، فلا بد أن تكون هذه الحركة منتظمة راتبة . وليس غير حركة استلك أو الحركة العامة للكون هي التي يطنق عدم هذا الوصف فكأنما يعود هذا أيضاً إلى ما قاله أرسطو طاس وأفلاطون

والنتيجة لهذا كله إذن أن الزمان ليس الحركة نفسها كي أنه لا يوجد يعبر الحركة (الوسخ نفسه ، ١٠١٢١٩) . أي أنه لا بد أن يسكون من جنس حركة (١٠١٢١٩ ، ٩) . ولكن على أي نحو ؟

هذا جيد أرسطو يربط الزمان بإمكان فيقول إن حركة حاصصة للمقدار السكي ، وكل مقدور كمي متصل . فالحركة إذن متصلة فإذا كان الزمان سائراً وفقاً للحركة ، فهو إذن متصل مثلاً . ونحن نرى في المتحرك بين نقطة بده ونقطة وصول . أي مرق بين متقدم ومأخر في المكان والحركة كما قلنا حاصصة للمكان : فلا بد نستطيع أن نرى فيها بين متقدم ومتأخر

ويبدأ كإن حاصلاً للحركة . فكأن زمان إد أنه هذه لفظة بين
متقدم ومتأخر . وعلى هذا ، فإن تعريف الزمان حين تحدد الحركة بتسميتها
بلى متقدم ومتأخر . ونسبوا إلى زماناً قد مر . حين يشعر بوجود متقدم
ومتأخر في الحركة . (٢١٩ . ٢٢ . ٢٥) وهذا الشعور لا يتم
إلا إذا مر بين هذين حدين متقدم ومتأخر . وكان ثمة فترة بينهما
أما إذا لم يمر بينهما . وجعلهم قد بمعنى سديقي . أي يعني أن الآن
-هذه متقدم وتديه لتأخر . فإنه لا يسوء أن ثمة زماناً قد مر . لأنه لم
حدث حركة . والمنفعة الشئ هنا إد تعريف زمان بأنه : مقدار الحركة
من جهة المتقدم والمتأخر ، (٢١٩ ب . ٢)

ويشرح راسطو هذا تعريف فيقول : إن الزمان ليس إد حركة .
ولكنه لا يقوم إلا من جهة أن الحركة تنقسم لمقدار (أو أعداد) والدليل
على هذا أن عدد يسمح له بالتعبير بين الأكثر والأقل ، والزمان يسمح
بالتعبير بين الأكثر والأقل في الحركة . فالزمان إذن نوع من العدد ولكن
العدد يفهم تعيينه فهناك عدد معنى المحدود والتعريف بعد . وهناك العدد
كوسيلة للعد . ووسيلة العد وثنى . محدود مغير . (٢١٩ ب . ٢٠ . ٩)
وهذه سمة يمكن أن تصاغ على نحو حدث أن نقول إن ثمة نوعين من
العدد : عدد موضوعياً . هو الأشياء مدته لأن تعدد ، وعدد ذاتياً هو
الشيء الذي يكون العقل وفي بعد الأشياء القابلة للعد . وأهمية هذه التفرقة
في أن فكرة الآن تقوم على .

الآن هو متقدم والمتأخر بوصفه فلا لأن يعد . أي بحسبه موضوعاً .
وهو -هنا لا يعد . يصل كم هو وحداً . فهو الآن مثل شئ . المتشغل .
وشئ . متشغل بغير بوصفه موضوعاً . كم هو وحداً . أما من حيث
تعريفه وماهيته فإنه مختلف . وقد وجد سوسنة ثوب أن كوريسكس
للوقايوب مختلف عن كوريسكس في السوق . وهذا لأنه قد تارة . وهناك

أخرى والمتقل ينصره الآن كما ينصر الزمان حركة . لأن مستقل
 سمح لنا معرفة المتقدم وتأخر في الحركة ، (٢١٩ ب . ٢٠ . ٢٣) .
 وحلاصة هذا أن الآن يمكن أن ينصر إليه من حيتين ناحية موضوعه .
 وهو من هذه الناحية واحد . ومن ناحية ماضيه . وهو هنا مختلف فهو
 مختلف . لأن الآن ليس بيس هو نفسه الآن للاحق . وهو هو هذا لأن
 الموضوع واحد وهو الآن وفي هذا مصدر الإشكالك في فكرة الآن .
 يعني أرسطو بأن يبرر هذا الإشكالك أو اشكالك في مسئلة حادثه عن الزمان
 فيقول " و الآن . الذي يبدو أنه واحد ماضى ومستقبل . هل هو . في
 واحداً كما هو . أو هو حادث مستمر . ليس من ليسير حل هذا الإشكالك ،
 (١٠ . ٨ . ٢١٨)

وحقيقه الأمر في هذه المسألة هي أن زمانه ناحية الاتصال .
 وناحية الانفصال . ولكل قد من ناحية أخرى لا يستطيع الشعور
 بالزمان إلا إذا مر في الحركة بين متقدم ومتأخر . وذلك في الزمان
 فسكني شعر زمان لا بد من أن ينظر إليه على أنه كم متصل وهذا
 معنى لتفرقة سابقة بين عدد قبل للعدد أو عدد موضوعي ، وبين عدد هو
 وسنة للعدد أو عدد ذي . فالعدد الذي للعدد هو زمان موضوعه متصلاً .
 وعدد كوسيلة بعد هو زمانه متصلاً . لأن يتصل أيضاً بهاتين
 متصلين فهو من ناحية موضوعه واحد . أي يمكن أن يكون متصلاً . لأنه
 في هذه الحالة قطعة من زمان . أي أن يكون حادث بين ماضى ومستقبل .
 وهذه القطعة . كأي مقدار . فيه إدراك تخلف مستمر . وفيه دائماً
 جزء من الماضى وجزء من المستقبل . من حيث هذه كقدا
 مختلف . وهو في هذه الحالة حادث بين ماضى ومستقبل . أي الحد الذي
 ماضى الماضى إليه . وليس من ناحيته حادث متصلاً . وأيضاً الحد الذي منه
 يبدأ المستقبل . وليس بعد شيء من ماضى من هذه الناحية . و الآن بعد

معنى يدرك احد زمان (٢٢٢ . ١٢) وحد الحذف واحد معنى أنه
غير قابل للتقسيم لأنه لا يتضمن أى مقدار وهو في الواقع حد بالقوة
لا بالفعل . لأنه لو كان يعمل سكت لأخرى (خاصة ومستقل)
لدى هو مشترك بينهما مناسبة متلاصقة . ولأمر ليس كذلك لأن الزمان
يكون وبسبب استمراره فالآن بهذا المعنى الثاني إذن غير قابل للتقسيم
ولكنه يقسم زمان . بدو طبعاً : وبعبارة يقسمه : هو دائماً محقق
بما قد رأيه بمعنى لأمر واحداً بعينه . لأنه لا يقسم الزمان على هذا
الاعتبار . بل يرتفع من آخره لغيره . كما هي الحال بدو إلى خطوط
مماسية . فمن يرى أن القطعة ليست واحدة حينما تقسم الخط . فهي إذن
من حيث غيرت تقسمه . وسكت حينما ينظر بها . وصعها تقوم بوظيفة
رغم في الحد متصل فيها وحده . وعلى هذا فإن الآن من ناحية
يقسم زمان بدو ومن . حة أخرى حد حرته وموحا بينهما (٢٢٢)
(١٩ ١٦)

و الآن معنى حقيقى في نظر أرسطو هو الآن بمعنى شئ . لأنه غير
قابل للتقسيم . ولأمر وسه هذا زمان وو صبح . هذا من حسنة من نظره
أن عند أرسطو . وبطريقة الآن عند أفلاطون . فكلاهما . كما قد من قبل .
يرى أن الآن ليس جزءاً من زمان . رأيت ذلك من قبل عند أفلاطون .
وراء الآن عند أرسطو حين يقول بصر حد . بل الآن ليس جزءاً لأن
آخره مقس من ممكن . وسكت لا بد أن يكون مركباً من آخر . بل من بدو
في الزمان ليس مركباً من آت . (٢١٨ . ٦ . ٨) . وهذا كما رأيت الآن
أن معنى شئ لا يقسم . ولا يمكن أن يكون مركباً من نفسه مما لا يقسم
وقصلاً عن حد . أرسطو يعنى بدو . بل الآن لا يوجد فيه حركة
ولا سكون . كما قد بينه أفلاطون أيضاً . فيفسد به . أو أمكن
أن تسكون في الآن حركة . أمكن أن يوجد فيه حركة أسرع أو
أبطأ . فمفروض أن من هي الآن . وأمكن حركة لأبعد تشمل مسافة .

في ص. ، فإذا شتمل الحركة الأبطأ مسافة أو مقداراً أقل في ص. نفسها .
ولكن هذه المسافة الح. ولكن لما كانت أيضاً تشمل الح. في كل ص. .
فإن الأسرع شتمل هذه المسافة في أقل من ص. ولكن هذا معناه تقدم
الآن ، وقد رأينا أنه غير قابل للقسمة . فالحركة في الآن إما مسبوقة
وبالمثل لا يمكن أن يوجد في الآن سكون أو توقف . لأن شيء
يكون في حالة سكون إذا كان هذا وضعه عند الحركة أو تثت . وسكنه في
هذا الزمن المعين والسكن المعين (وأو أنه لا ير . مختصاً بتدريته الطبيعية على
مثل هذه الحركة) ليس متحركاً بالتدريج . وعلى هذا (كما مرهنا من قبل)
فإنه إذا لم يكن شيء قدوة على التحرك في الآن . فلا يمكن أن يكون على
شيء إذا إنه ساكن فيه . (انماج الصغرى ١٠٦٨ ، ٣٤٤ ، ١٢٣٤ .
٢٥ ٣٤) وفصلاً عن هذا فإن الآن كما قد حدث من قبل . وقد أمكن
شيئاً أن يتحرك في الآن أو أن يسكن فيه . فإن شيء واحد متحرك في
الآن سيكون متحركاً وساكناً معاً متحركاً بوصفه في بهية أحد الرميين .
وساكناً بوصفه عند بداية الآخر . وهذا حيف وصحح . وينتجة بهية
لذا إذن أن الحركة والسكون غير ممكنين في الآن . وسكن كل حركة لا
قد أن يتم في زمان . وقد كان زمان مركباً من زمان . ولأن كما قد
لا يقبل أن يوجد فيه حركة . فكيف يتم حركة يد في زمان ؟

وقد عرص أبو أركانت المعاني في هذه المسكلات في ثلث حدود
الآن بكل وضوح وقوة . وقد يحسن بأن شتمل هذا بعض المعاني .
وقد سمي هذا المعنى غير أنه في وجوده . وفي الآن فصل من
الزمان (في نسخة فتوى) أنه يصح من المعنى ويستقل . وأما
بمعنى فصل من زمان غير عديم . فهو في زمانه كاستقاة في حصة
وهي إن الآن هو الذي يوجد من زمان . ولا واحد زمانه . أي لا يثر

١ . في زمان بعد في زمان غير في حكمه . ١٠٦٨ ، ٣٤٤ ، ١٢٣٤ .
٢٥ طبع دائرة المعارف العثمانية بالهند سنة ١٩٣٩ .

منه شيء يتجدد آتياً بل موجود ان على انساني وهو ما لا ينقسم
من الزمان كما ان نقطة من الخط ما لا ينقسم ، بل هي بديهة ودية (قرب
هذا ما بقوه أوسطو : « السماع الطبيعي » : ١٢١٨ ، ٨ ، ٣٠)

« ولم ير من هذا رأى مقبول فلو ان الزمان ينقسم . و لو كان
مجموع آت . فقد كان يجتمع في لا ينقسم ما ينقسم وهذا محال فبحسب
الزمان في الوجود دخول ما هو في السيلان . وإذا أردت أن تنبه على
رأس . ربه دقيق جداً . فكل ما ساء من خصوصية فيه إنما هو نقطة
فهو ثلاث نقطة عند نقطة . لكنه لا يتركز في نقطة . بل يحرك . فأي
موضع وقتته . كان نقطة . وفي أي موضع حركته . توهم نقطة وهدأ .
ولا تحده واحدة بعد أخرى . فهكذا تصور الآن في زمان . و استمرار
الزمان على الوجود كاستمرار حركته على حد سيف . و يتركز في
حد سيف كوجود . واحده كزمان . فكله باق على حد سيف . لكن
لا يبقى منه إلا حداً بعد حد . ونقطة بعد نقطة . ولا يتركز على نقطة . بل
يتنقل في الجيرة . فكذلك يستمر الزمان

أو الزمان يبقى موجود الآن . فلو لا لآنك دخل زمان في وجود على
الوجه الذي دخله . وليس دخولاً بل يأن . بل أن يستمر محركاً على
الاتصاف . فبقي انتمت إليه ملشت . أو اعتبره معبر . أو وقته موقت .
وحد الساحل أو حدود منه هو آت . لا زمان . فأنك لا تلتقي
حتى يكون من الزمان . فكلما لا تلتقي منه فيكون منه حد . لأن
ما لا ينقسم . ومجموع ما لا ينقسم ينقسم (وهو حد حص) . فكلما
يتصور الزمان في وجوده وبصوره

« ومن أسس من رد هذه غروب وشتشه (وفي نسخة شتشه) بأن
قال كشف بقدر عن زمان الذي لا يتصور وجود شيء إلا فيه إنه لا وجود
له « بل وله وجود أسبق وأحق من وجود كل ما يوحد فيه ، وفاته بديه

قوله «كيف يقال عن الزمان الذي لا يتصور وجود شيء إلا فيه إنه لا وجود له ؟ بل له وجود أمبق وأحق من وجود كل ما يوجد فيه ، وداته باقية لا تتغير . وذلك هو الدهر» . وهذه هي العبارة الثانية التي يريد بها إيراد معناها

أما العبارة الأولى والرابعة عليها فيثير الإشكالك لالتصال والافتصال في الزمان ، واحتجاج الزمان اتصال من أدت مفصلة غير قابلة للتقسمة . وهي المشكلة التي رأينا أرسطو يعرضها في بدء بحثه كإشكالك أو شكك ببرد على فكره الزمان (١٢١٨ . ٦ . ٣٠) وعرفها كيف أن أرسطو قد ترك إشكالكه من غير حل واضح ، ولخص في لحيته رأيه بضرورة عامة سببية فيها يتعق بالصلة بين الآن و زمان . «فالآن إما بوصفه حاضراً ليس هو زمان وإنما هو عرض ، وبوصفه أنه بعد ، هو عدد ؛ وذلك لأن الحدود لا تنسب إلى كائنه ، بل هي حدوده» ، وعلى العكس ، فإن عدد حدود الحمول . العشرة . يوجد خارجها (١٢٢٠ . ٢١ . ٢٤) ومعنى هذا في لحيته أن «الآن لا يوجد في زمان» ، بل يوجد خارجها . ويمكن أن يفسر «خارج» هذا على حوتين . فإما أن يعتمد بهذا ما يقتضيه أفلاطون من أن الآن خارج زمان . ومعنى هذا أنه ينسب إلى وجود شيء أرى بشده وجود الأشياء سرمانية . ويكون هذا مفسر في حواشي أفلاطون حاشي . وإما أن يفسر هذا فنون بمعنى أن الآن وصفه وسببه بعد ، كما قلنا من قبل . ويوجد خارج آخر ، زمان معدودة . أي في نفس معدودة ، وتعالى عنه . بل هو في مفهوم زمان ، حساب أن وحدته بعد نفسه هي الآن (راجع ١٢٢٠ . ٤) لا يعود إلا في نفس . وهذا يفسر الآن عن أنه تصور ذهني ومعنى عدد ، أو على تقدير توسع . فتقول إن وجود زمان ، موافق على وجود نفس . ويكون ذلك قد حلك بمسألة حلاً عاماً

وحيث رأى أرسطو في رفع يده حول هذا التفسير الثاني مراراً عدة ،
ثم يثيره بشكل صريح فيقول «إن تمت مشكلة محيرة ، ألا وهي : هل
الزمان يمكن أن يوجد دون نفس أو لا يمكن ، وذلك لأنه إذا لم يكن تمت
شيء بعد ، س يكون تمت معدود ، والثاني لن يكون تمت عدد ، لأن العدد
هو ما "بعده" ، أو ما يمكن أن يعد . ولكن إذا لم يكن تمت شيء ، يستطيع يصعب
أن يعد . لا النفس . وفي النفس ، فعل . فإنه لا يمكن أن يوجد زمان
حدثه غير نفس . بهم إلا أنه هو موضوع زمان . كما يقول بومبا
إن الحركة يمكن أن تكون دون نفس ، ويجب عن هذا شئ باحثة
غير واضحة كـ موضوع فتكون مباشرة . إن تقدم و شئ آخر الحركة ،
ومن حيث أنه في أن يعد . يكون زمان . (٢٢٣ ، ٢١ ، ٢٩) وهذه
الإحالة معدلة أن الزمان يمكن أن يوجد دون نفس . ووقع أن من واجب
أن نجيب هذه هي الإحالة الحسية في أدنى أرسطو ، وأن نسبر ت التي
حاول به بعض مؤرخين أن يقرروا . فهم من أرسطو ومن السابقين الحديث ،
مثل كتب خصوصاً لا تقوم على أساس صحيح . ومكان ينظر من أرسطو
أن يتصور غير هذا . لأنه لم يكن على حد من . أنه تسمح به دخول
أن الزمان لا وجود له إلا بالنفس . وبما في نفس .

فإن رجع . بل تمت . هذا أن التفسير الذي لا يمكن الأحده
هذا المعنى الذي واضح . فإنه لم يبق سبب من غير تفسير لأول الآيات ،
وهو أن لأن خارج الزمان

وهذا التفسير يعود إلى مسألة الوجود في الزمان . وهي مسألة يختلف
اخذ بها نعتاً الأشياء التي تحدث من وجودها في زمان ، فأولاً يلاحظ

(١) راجع رأسي هذه مسألة في أثر خوف في كتاب : أرسطو ص ٢٢٣ ،
ص ٢٢١ ، شاعره ١٩٤٣ . وراجع كذلك تامل : « فلسفة اليونانيين »
ط ٣ (سنة ١٨٧٩) ص ١٤ ، وبما بها .

بالدقة إلى الحركة أن الحركة نفس الزمان . وأن زمان هو الآخر يتسلسل
 بالحركة . لأن كلا منهما يتحدد الآخر . ووجود في زمان نفسه في الحركة
 بد معناه أن يكون الحركة متصلة بزمان سواء في ذلك وجوده .
 لأن وجود واحد شيء واحد نفسه في الحركة وفي كل موجود في غير
 وحركة . كما لا يخفى لاسكتير الأفروديسي^١ . ثم نفسه إلى نفسه
 الأشياء . غير حركة . فإن وجود في زمان معناه . أن تكون هذه الأشياء
 متصلة في وجودها تحت تأثير زمان . فإن وجود في زمان ممكن أن يفهم
 حتى خويز . لأول الوجود حين يجري الزمان . وحين . وجود على النحو
 الذي يكون في بعض الأشياء في عدد . فهو معدة في شيء جزء أو
 شيء متأثر بالعدد ، وعلى وجه العموم أنه بعض من العدد . أو أن هذا الشيء
 في عدد . فلما كان الزمان عدداً ، فإن ذلك وينقسم وكل ما هو من هذا
 القدر هو في زمان مثل . واحد وافرود وروح في عدد . فهو في
 وقع بعض من العدد . وذلك بعض من الزمان . ومعنى لسان الأشياء
 في زمان كما في العدد . وإن كان الأمر على هذا النحو . فإن مشموله
 بالعدد كالأشياء التي في المكان . فإنها مشمولة بمكان . ومن هذا يرب
 أن الوجود في الزمان ليس معناه لوجود مع الزمان . كما أن وجود في
 الحركة وفي مكان مع معناه الوجود حالما يكون المكان والحركة موجودين
 وإلا فإنه قد كان وجود معدة . فإن كل ذلك متكون في أي شيء
 كان . فاسماء مثلاً في حجة شتر . لأن حجة شتر توجد مع سماء (١٢٢١) .
 ٨ (٢٢) فالوجود في الزمان بالدقة إلى هذه الأشياء إذاً يشبه لوجود
 في عدد . أو الوجود في المكان . أي معنى أن الزمان يشمل في داخله هذه
 الأشياء كما يشمل المكان لأشياء المتمكنة فيه

١ ثم أورد زهاب السفسوس في شرحه على سماع صفي الأرميني

وحد فإن لأشياء السرمدية ليس في الزمان . لأن الزمان لا يشملها
ولا يقيس وجودها . وللدليل على هذا أن الزمان ليس له أي أثر فيها .
وما هذا إلا لأنها ليست فيه (٢٢١ ب . ٣ - ٧)

وكذلك نحن أيضاً في أملا موجودات . ويقصد به أرسطو النسب الرياضية
خصوصاً . مثل قسمة قياس القطر مع الضلع فهذه أيضاً كالأشياء السرمدية
ليست في الزمان . لأنها لا تتضمن حركة أو سكوناً

والنتيجة هنا يدع هي أن كل ما هو خاضع للكون والفساد . وعلى
العموم كل ما يوجد بحد لا يوجد أخرى هو بالضرورة في الزمان ، لأن
ثم ربما أكثر ينفوق وجودها (٢٢١ ب ، ٢٨ - ٣١) . أما ما لا يخضع
للحركة . فلا يوجد في الزمان . وهذا واضح من كون الزمان
مرتبطاً بالحركة على النحو الذي رأيناه . فحيث لا حركة لا زمان . ففي أي
شيء يوجد إذن ؟ لا بد أن نقول إنه يوجد في الآن

وسكن هذا كله لا يحل مسأله في شيء . فقد بقيت فكرة « الآن »
عاصيه كل لعموص . وفكر أرسطو عنها متردد بين أن يجعل الوجود الحقيقي
للزمان في الآن . وبين أن يدع الآن خارج الزمان . ولكنه في الوضع
الأول أقرب ؛ وهذا ما هو معبر عنه في نص أني لركاب في قوله « إن
الآن هو الذي يوجد من الزمان . ولا يوجد زمان سنة أي لا يمر منه
شيء يتحدد الآن . بل موجود آن بعد أن على لتتلى » . وفي شرحه أنه
من بعد حين يقول « و زمان يلقي الموجود الآن . فلو لا الآن لم يكن
الزمان في الموجود على الوجه الذي دحبه » . إذ يظهر أن هذا القول لا بد
أن يكون هو بركات قد أخذته عن بعض الشراح المشائين . وعلى كل حال
فإن أرسطو كان يرى أن الزمان يشتمل وجوده الحقيقي من الآن . وذلك لأن
الآن هو الحاضر والحاضر هو وحده الموجود ؛ بينما الماضي كان وليس
بعد . والمستنس من تأت بعد . فالخل إذن للإشكال الأول الذي عرضه في

أول حديثه عن الزمان . حين قال به يبدو أن الزمان لا يوجد مطلقاً . أو
على الأقل ليس له إلا وجود ناقص غامض . وذلك لأن الأثر له كيان
ولم يعمد بعد . كي أنه سيكون وليس بعد . فهو قد يكون من لا موجودات .
وما هو كذا لا يشارك في وجوده . وبالنسبة لوجوده . والثاني . وهو
سلب وجوده في كون في جهة لأمر . أن وجود أي شيء قبل القسمة
يستمر من تصور وجود كل أو بعض آخره . بل يرى أن آخر الزمان
بعضه كان . ولا يرى سيكون . ولا يرى منه حاصر موجود . ومع هذا
فإن الزمان شيء قبل القسمة . يقول إن هذا الإشكال لا يمكن أن يحل على
أساس جعل فكرة الآن هي المعكرونة رئيسية في فهم صفة زمان . وهذا
لا يتم . لأننا لننظر إلى زمان على أنه مكون من آت موبية . وذلك أن كل
آن حاصر . وما هو حاصر موجود . فزمان سيكون قد . على أساس
أنه مركب من آت . موجوداً . فإذ كان قد أن يقول بأن الزمان
موجود . فلا مدح من حصر أنه على أنه مركب من آت متتالية . وهذا
ما غير عنه كلامه في مركبات دقة ووضوح في قوله « وازمان يبقى
الموجود الآن . فالآن لا يدخل زمان في وجوده على وجهه متى دحجه »
لأنه . ولا الآن . كان تلك حضور . وقد لم يكن حضور . فلا وجود .
وهذا لا يدخل زمان في وجوده إلا وصفاً الآن . أو بعدة أخرى على
صوره حاصر

حقاً . الآن به معنى غير الكثير من الإشكال كما رأينا من قبل .
يمكن ليس في أوسع أن يتصور حقاً إلا على هذا الأساس . إذا شئت أن
تصنيف إلى زمان وجوداً . وهذا ما فطن به أفلاطون وأشار إليه بوصوح .
دون أن يتشعب بتعدد ونعروض كي فعل أرسطو . فصار . كي قلد آتياً .
من حاصر . أو الآن . لحظة غير معقولة . لأنهم يحرصون لبقاء . ووأقصر
مده . فما ليس بكائن إطلاقاً . بل في تغيير مستمر أبداً (« طيمائوس »)
٣٨ ب) . وشغل من الآن شيئاً محدداً . مع أنه ليس في ذاته بشيء . وخلق

وهذا ما لاحظته حينئذ على فكرة زمام عند ليوناب. وعبد أرسطو
روحاً خاصاً. فقال: إن من الممكن أن يسأل هذا تحليل الزمام
(الذي قام به أرسطو) معمود منهم موجود غير مشعور به في عملته على
أساس أن الوجود حاصر مستمر. وتبعاً له. فإنه يعرف وجود الزمام
واسطة "لأن". أي، واسطة هذا لطاع من زمام لدى جعل منه دائماً
حاصر. وهذا هو وجود الحقيق بمعنى "مستمر". وفي موضع آخر
ورد تعريف أرسطو وشرحه بأن هو (الزمام هو "مستمر"). أي
هو مستمر إليه في حصره مستمر "ثرو" (الحل). أي أن الزمام هو "مستمر"
متمروء في كل حصة حصره "مستمر" مستمر "لأن" في "مستمر" مستمر أو
تغير في مروة. كما أن هذا تعريف يحدث عن "حضور" الحركة في
حركة "لأن" هذا. لأن هذا "مستمر" فانه يوجد هو "لأن" وهذه تظهر في
"كل شيء على شكل" "مستمر" "مستمر" "مستمر" "مستمر" "مستمر" "مستمر" "مستمر" "مستمر"
بمعنى هذا زمام "مستمر" "مستمر" في "مستمر" على هذا النحو "مستمر" الزمام
"لأن" "أي أن الزمام لا "مستمر" على هذا التعريف هو "مستمر"
الطبيعي. زمام "مستمر" "مستمر" من "لأن" "مستمر". كل "مستمر" يكون
حاصراً. والزمام تبعاً له "مستمر" من حاصر "مستمر"

وعن هذه الفكرة في الزمام صدرت أيضاً فكرة "مستمر" "مستمر"
كأن أن أفلاطون نظر في جوهر "مستمر" على أنه حاصر "مستمر".
أو، كأنه "مستمر". ثم كيف جعل "مستمر" "مستمر" لأن وهذا يمكن
أن يفسر على أساس أن "لأن". كما قلنا. ليست فيه حركة ولا "مستمر"
بمعنى "مستمر" حركة. بل فيه ثابت مستمر. أو حضور مستمر "مستمر" فيه
استمرار "مستمر" أو "مستمر" عن "مستمر" "لأن" حاصر هو "لأن" "مستمر"

١. "مستمر" "مستمر" "مستمر" "مستمر" "مستمر" "مستمر" "مستمر" "مستمر"
"مستمر" "مستمر" "مستمر" "مستمر" "مستمر" "مستمر" "مستمر" "مستمر"

٢. "مستمر" "مستمر" "مستمر" "مستمر" "مستمر" "مستمر" "مستمر" "مستمر"

كل حركة . ودس من كل آخر ، الزمان لدلة على الحركة . وهي المتضمن والمتأخر . أو الماضي والمستقبل ، والزمردية هي الحضور الدائم ، بمعنى الثبات وعدم الحركة والتغير . والكون بالمعنى المضمون عادة من الطبعي إبداع أن يقال بزمردية في الآن وإذا كان الزمان مكتوباً من آيات متوالية . فالوجود الحقيقي له وجود حاصر باستمرار . ما دم موجوداً في الآن وهذا في موقع ما منه إليه ريبون لا يلبس في حجة اسهم وحجة طلب على وجه التحصيل . وم يستحق أرسطو في رده عليه أن يختار هذه حجة الكد . أعني أن . وما كما تضم الزمان إلى آيات متوالية . فحجج ريبون ستقتضي قائمة على رسوم من بين ما أي بعد . وهذا ما أخذ فهمه أفلاطون في محوره . رميدس ، (١٥٤ ١٥٧ ب) فإذا كان بزمرد أن تتخلص من نتائج هذه الحجج . فليس أمامه إلا أن يرفض أولاً هذا الافتراض لأصلي . وهو أن بزمرد مكتوب من آيات متوالية .

أما إذا أقمنا عنه . فليس أمامه إلا أحد أمرين . إما أن يسخر حركة . وهذا ما أنسه ريبون . فحججه وأرادته لإيلاب . واصطغر أفلاطون إلى لأحد شيء منه . وبه أن يسخر حركة تفسير آخر ليس من شأنه أن يقتصر بالضرورة وجود بزمرد بمعنى مدى . وهذا الوضع الثاني هو . ختارته لأفلاطون به حجة

فقد فرق هؤلاء بين نوعين من بزمرد . بزمرد طبيعي *φυσικὸν χρόνον* وهو مدى عده أرسطو في تعريفه ووقع عنه حاشيتون ، وليس في الواقع إلا أراء من آثار الزمان الثاني . أعني زمان لأصيل حقيق الأول *πρωτόν χρόνον* وأول من كتب نظر بوصفح في هذا الزمان . الأصيل هو فوطيوس فحين يعرف أن العلم لمعتول عند فوطيوس يكون من ثلاثة نحو هو أو

(١) رجع كتاباً : ربيع الفكر لليوناني . ص ٧٣ ص ١٨ ص ٢٢٢
٢٢٣ . طاعره سنة ١٩٤٣ .

أقسام هي موجد ، والعقل ، والنفس الكلية . أما الأول والثاني فمقتان
مطلق الذات . سرمديان . باقيا على حالهما باستمرار إحيائهما ولكن حياتهما
سكون دائم . أو مجرد أدنى . نقول إن الأول الواحد لا يتحرك ولا يتغير
على وجه الإطلاق . بينما العقل ، الصادر عن الأول ، يقوم بعملية هي
عملية تعقله للأول وحواسه . ثم من شأنه أن يصدر عنه لأقوم الذات .
أعني النفس الكلية وعمله لتعقل هذه . هي بالضرورة حركة . ولكنها
حركة من نوع يختلف عن حركة عدد أرسطو وعدد جمهور . إذ هي حركة
لا تنقسم إلى تغير . حركة معنوية لا حركة طبيعية . ومع هذا فإننا لم نصل
بعد إلى زمان . وإنما زمان الأول أو الأصل بوحده في الأقسام ثالث .
أعني النفس الكلية فإن هذه تنقسم بحياة . ورسد بالتغير الدائم ،
ومعنى سحبه من الحياة بمعنى المعنى المعهود . وهذه حياة تدر مستمر
فيه تنقسم منقسم بين حال وحال ، وذلك هي حركة نفس الكلية
فالنفس الكلية إذ حياة هي تغير دائم من حال إلى حال ، ومن فعل إلى فعل ؛
وهي بمثابة تلك حياة لعب موجود في الأول الواحد وفي العقل وهذه
حياة هي للنفس سكونية هي التي تكون زمان الأصيل . وقد كانت محاكاة
للحياة العلي . وهذه سرمدية . فإن زمان الأول أو الأصل محاكاة
ومسورة للسرمديه . فهذا الزمان يحكي الحركة الخاصة . والمعية الذاتية .
والله في حصر الفعل . التي هي من شأن الأول والعقل « والزمان
بحاكيه لأنه يريد . دئماً أن يصف هذه حديدية . فهذا السحو من الوجود
هنا (أي في نفس الكلية) يحكي ذلك الوجود في أعني (أي في الواحد
والعقل) . فليست إذن أن يحدث عن زمان خارج النفس الكلية . كما
عبدنا أن تحدث شدة سرمدية خارج الوجود لأكمل ١١ » . وقد كانت
الأمر على ذلك السحو . فليس لنا إذن أن نشتد زمان في نفس حركته الخاصة
بكل فرد . وفي هذا يقول أفولطين « من الزمان لها أم هو بالأحرى

بعكس الزمان الطبيعي مدى قل به أرسطو وتلاميذه من المشائين ، حين نشدوه في حركات والتعربات الحرة في عدم محسوس وفي هذا ترى ، موضح عوداً إلى ما قبله أرسطو من برقي ومن بعده أفلاطون وصيغة المعتولية هذه هي لمبر الخلقى الوحيد تقريباً بين فكر أرسطو وفكر هؤلاء . فإن أرسطو هو لآخر قد قل زمان كلي

ذلك أنه ساء في آخر حقه في زمان (« اسماع الصغى » . ٢٧٣ ، ٢٩ ، ٢٢٤ ، ٢٠) عن الحركة التي بعدها زمان ، قدس ، هل هو عدد لأية حركة كانت ، وأحب سلب . لأنه رأى أن الزمان يجرى مع كل نوع من أنواع الحركة وإذا كان كذلك فإنه ليس عدد واحد واحد منها ، بل عدد حركة مستقلة ، وفصلاً عن هذا فوه لو كان ذلك زمان خاص لكل حركة ، لكانت هناك أزمنة عدة ، ولوجدت معاً أزمنة متساوية . وسكن الزمان واحد في كل حال فلا يد من البحث عن حركة أولى تكون المقياس لكل الحركات . وبها يفسر الزمان ؛ ولما كان الزمان متصلاً . فلا أن تكون متصلة . والحركة وحيدة المتصلة هي الحركة الدائرية على نحو متصلة ، وهذه الحركة - ثرية المتصلة هي حركة تلك وعلى هذا فإن الحركة التي بعدها زمان هي إذن حركة امتدت بل لا يمكن أرسطو بهذا . بل يقول : وإن كان قد يتصع امتد . وهو يتصع زائف من غير شك . بل هذا الزمان على هيئة دوره . « ويندو أنه روح من دائره (٢٢٣ ب ، ٢٩) . ومعنى هذا بصريح العبارة أن أرسطو انتهى إلى ما انتهى إليه أرسطو وأفلاطون من قبل ، من أن هناك زماناً كلياً عاماً هو الحركة العامة للكون أو حركة الفلك . ولا يجادى في بده من هذا كل هذا الفهم والدوران والشك المصطنع الذي ينجأ إليه هذا خصوصاً إذا لاحظنا ما أشرنا إليه في بدء شرحنا لمعنى الزمان عند أرسطو . من أن المقدمات التي يسوقها تفترض هذا المذهب افترصاً ، مذهب الزمان الكلي المقيس

أى يمكن أن يقال إن الزمان يسبق النفس الكلية هي لأخرى ويقول
 إيمانيلجوس حقاً إنما على اتفاق مع الخامسة الآخرين في القول بأن
 تمت بعداً للزمان . ولكنه ليس بضمماً مضمناً . بل هو بضم مضطرب . أى أنه
 ليس بضمماً حصصاً لأشياء سابقة عليه مستقيم هو نفعاً . بل الأشياء الأخرى
 هي التى نستقيم تبعاً له . وهو أقدم منها . وهو الضم لكل متحقق بأكمله
 في مجموع محدودة القدرة عن الصنع . وانصاع قد أوجده (على هيئة
 لتصور ضماً) في نفس الوقت الذى أوجده فيه نفعاً . وهو بهذا وحده
 قبل جلاء نفس الكلية . لأن جانبها آخرى في ترتيب الأصغر هو
 زمان . ونفس الكلية بعد في زمان وتتحرك فيه

والسرمدية عنده هي الآن المحصر (is in) . ولغرض نفعها . كذلك
 نفع النفس في حصر غير قابل للتشعبة . أى في آن . بحكمة بذلك لأن
 المحصر في سرمدية نفعه لدى مصدر عنه ويرى إيمانيلجوس أن سرمدية
 هي انقباض الكل نحو حدود الحسية . يبدأ بضم إلى زمان التضم بداته
 على أنه جوهر يتيسر الوجود والفساد . بد ينسب أولاً لكون المحصر
 بالنفس الكلية ، وبعد هذا لكون . ما يصدر عنه . وبى هذا الزمان
 الصبغى . موجود في نفس المرقنة بى فيها الحركة . ونسب ليس به جوهر
 قائم بداته . لأن الوجود لدى له عبارة عن أنه كائن وحادث باستمرار
 ولأن المحصر غير المنقسم ينسب إلى الكون . فهو نوع من الكون
 وثبات . ويتيسر حركته دقة . وهو أعني مولدة زمان

والسرمدية هي لأخرى جوهر قائم بداته كزمان . وبالأخرى
 فالأفلاطونيون المحذون يمدون دماً بى رفع هذه بدولات إلى مرتبة الجواهر
 الثابتة بداتها وهم ها . ومن أجل هذا . يميزون بين السرمدية وبين لأشياء
 المشاركة في السرمدية . أى الكائنات السرمدية . كما يميزون من قبل بين
 لزمان وبين الأشياء المرممة أو المشاركة في الزمان . وهذا أوضح ما يكون

على الآتين الآخرين لأنه يمثل الكلية والوحدة والوجود المفضل التام المعلق
على نفسه . بينما التصور الثاني يمثل إلى جعل السيادة لأحد الآتين الآخرين
على لآن محاصر والمسيحية قد حصلت حساباً للآتين معاً: ففكرة الخصومة
تحت حساب للآتين ماضي . وفكره خلاص للآتين مستقبل والروح لأوربية .
أو الهوسية كما يسمى شبحها . انتهت الاحاديث سعاً ليهيها إلى هذا الحساب
أو ذاك الآخر . فمدين منهم فكره غرضه أكثر من فكرة خلاص .
حسبوا لآن لمثله هو لآن ماضي . والذين شغلهم مسألة خلاص جعلوا
الأولية والأولوية معاً للآتين مستقبل وكبير كجورد على رأس هؤلاء
الآخرين . وفي إثارة سر شخصه اسمه لوجود . خصوصاً همدحر
والآن

فإن إدراج الفكر كره من نفسه في هذا لتحليل بفكره الزمان عند
أرسطو خاصة وللفلاسفة اليونانيين عامة . رأيت أن مرسعة كل لارتباط
بفكرهم في وجود . فوجود عندهم في شدة أكثر منه في التعبير . ولهذا
حاولوا دائماً أن يبدوا الزمان صانع سلاسل وانعير اندتم . بأن قالوا بالآتين
الذي لا توجد فيه حركة وجموده ليكون لأصل الزمان . على رغم مما
أثاره هذا التصوير من إشكال في فهم صيغة زمان . ثم لم يرد هذا الإشكال
حدة . حداث الأفلاطونية محدثة محذوب إرثه . بأن فرقت من وعي
من زمان أصيل . وشاوي مشتق ولأصيل حقيقي هو سرمدى
مكون من زمان ليس فيه شيء تعب . بل تصورات الزمان حالياً من الحركة
عبر مرسعة . مثلاً سرمدى قدر مستق . أو ليس صورة مه
وبحركة هـ . وشخص موحيد يدى يستطيع أن يستشيه من بين هؤلاء
الفلاسفة اليونانيين . جميعين . هو ذه يقوم . فقد تعمق معنى الزمان لحاري
النعير بسمر . بعد أن فرق بين ثلاثة أشياء بين سرمدى
لثلاثة أوجه أند . و زمان . مثل سمر . الذي هو في تغير متصل .
ثم شيء ثالث وسيط بينهما شرطي كذا . هو ما فيه أحياً باسم

ارمان الأكصيل . الذي رأيناه من قبل عبد أفوديسين وأناسه . وأحياناً أخرى
يسميه باسم ارمان الجوهرى $\chi\rho\acute{o}\varsigma \epsilon\nu \acute{\iota}\tau\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\epsilon\iota\nu$. وهذا الزمان
الثالث ذو وجود ثابت قرر . شبيه بوجود اسرمدة . ولذا يوجد في حالة
وحده وكنية . لا في حدة غير قاره كالزمان الذى . بل يحوى في وحده
واحدة امضى واستقبل مع الحاضر . بين الزمان امثلى بقسمه الآن الحاضر
غير المنقسم إلى ثلاثة أجزاء . وهو هذا إنما يمر في الزمان بين نوعين
زمان دى وجود ثابت هو و زمان لا يوجد إلا على حد من انسيال لدايم .
وهذا الأخير هو المثلثة لكل الحركات والتغيرات ، بينما الأول من الصعب
أن نذكره بالعقل والبرهان

ولكن عندما لا نستطيع أن يدرك إدراكاً حقيقياً هذا الزمان أو ذلك الآخر
فهو لا يمتد على إدراك زمان الأكصيل أو الجوهرى بوجوده كمنه في
داخل الروح الكنية . ولا يستطيع كذلك إدراك زمان امثلى مستمر
في محل الأنبياء نسمة سيال واسير . وإلى في وسعه أن يدرك نوعاً من
الزمان هو خليط من هذا ومن ذلك . فهو يقع في زمان لدايم . سيال
أجزاء ذات مدة ، ويضم ما يحتويه الجزء الواحد في تصور واحد لا يعمل
بعد طابع سيال هذا زمان . بل يبدو ذا وجود ثابت قائم بذاته . وعلى
هذا النحو نحن من ارمان امثلى متصل ، ممددة من اوحدات الثابتة
متفصلة . والحل على هذا النحو مادية إلى الحركة كذلك . فمن عقلاً
يحيى إلى تصورات ثابتة لا تنقسم مع بعضها تمام الالتصاق لتكون اقصالاً ، كما
هو شأن الحركة . فإن كل حركة متصلة . سالماً بعد طابع انسيال من
الحركة أو وجود متغير بوجه عام

ويس من شأن في أثنت ، أما الثاوى . قد أحسبها بأنت في جو
مرحونى حتم . قد فسمع ما يقوله ديمتريوس هذه . تر أن برحون
لم يقل شيئاً في هذا سبب غير ما فله ديمتريوس ، سرحة أثنت لا تدرك من

تقرأ : حسوب أم دمسقيوس يقول دمسقيوس كما عرّض رأيه لسا
 بعلده دمسقيوس : إن الرمان يد ما صراية في مجموعته . يسيل
 دائماً . والأمر كذلك في حركة . في الواحد وفي الآخر يرى أن حين
 يتصع حصره يعرفه وجوداً فعلياً . وحين يجمع في كل واحد واحد
 قطعة معينة من الواحد أو الآخر . قرب يد تقصى على طبيعة الرمان وطبيعة
 الحركة معاً . لأن هذه الحركة لا وجودها إلا في التعبير . وسدو أن تصورة
 كلها مشتقة من أن النفس تحو حو معرفة لأشياء كلها على شكل أفلاك
 منه . ولذا فإنها تفتل الحركة نفسها . ولذا . فحدها معرفة الحركة على
 هذه التصوية . لأن أن يعرفها . وفقاً لاسلام الله هو حاصية هذه الحركة
 ومن تصغيرها . وعلى هذا نحو مجموع . فتدفع تصغير . عمل تصغيرات حتى في
 داخل واحد معروف . لأن من . يحمل نفسه إلى أن تنهم كتيبه دفعه
 واحدة . فهي مفرقة إلى أعدائه . وأخرى إلى أعدائه . وثالثة إلى الحكمة
 ومع هذا . قرب كل قضية من هذه التصورات لا يوجد إلا لكل وعلى
 د نحو تلك أيضاً . راء الكتاب المعنوية والموجودات ذات الوحدة ،
 قربها خبر مبرات في داخل وحدتها . . . وبالمثل أيضاً ، كما يملو ، قيل ،
 متصل ثاب لأفكر الله . في تعبير بئر الأشياء حاصلة للكون
 و . د قرب حد منه معية ، تجمعها في كل واحد ، كيما تصنع منه
 الخاصر . ثم تم عدة هذا الخاصر . حد وتير أخرا الرمان الثلاثة بعضها
 من بعض . لا أن غنيا وسعد بضعه من الأشياء الحادثة باستمرار وبين
 لأشياء . من أنه . ولد فإنها تحو دائماً أن تعرف . وحدة والأخرى
 وقتاً لتصغيرها خاصة . في هذه تصع تغييرات تحيها إلى أشياء أهل كمال ،
 ولكن ضغفهم أقرب إلى ضغفها هي . لا مركز تلك (في لأشياء الحادثة

(١) دمسقيوس الكتاب المذكور ، م ٣ : سحت الرمان ، بشر دمسكورة ،
 ص ٧٩٧ و ص ٧٩٨ . وراجع في هذا كنه . دوهم ، الترجع المذكور ، ص ٣٩٧ -
 ص ٣٧٨ ، وعليه اعتمدنا في الترجمة .

بـسـمـرار) في شيء أسمى مما هو حادث متغير باستمرار . ولكنه يسر
وأقرب إلى قدره في المعرفة وصعب خاصة في الإدراك .

هذا تحليل قد أوتي على العاية في العمق والدقة والطلاقة . لكنه مع هذا
لم يستعمل كي يجب . أن يُنظر إلى الوجود تبعاً لهذا التحليل ، ولكن
دمشقيوس لم يفعل به شيئاً . بل صعد سائراً على تضاريس لأفروطينية يودسه .
أي أنه ستمر سطر إلى هذا الزمان لئلا على أنه في مرسة أدنى من الزمان
الحواري لأصيل . فصلاً عن أن هذا ودل في مرتبة أدنى من السرمديّة .
وبما يستطيع أن يحول إلى على رعم من هذا لم خرج عن فكرة الزمان
والوجود كي صاعق وأدركه يودسون وفصلاً عن هذا . فإن عيب أن
تساءل في حد وإدراج . عن مدى مدى إلى نعر هذه لقصة إلى الزمان
عن الروح اللوينة الخمسة . فإن دمشقيوس شرى بنسب . لأخرى إلى
الخصارة العربية ناشه . وليس . إن الله مملاً خفصاً بروح يوديه .

ومن هذا صرح أن سوب إدراك الروح اللوينة والخمسة عديمة عموماً
قد نظرت إلى زمان من ناحية ذات . وهي في نظرنا إلى أوجود . ففعلت
مثل . ومنه يتضح من النظر من زمانه وثيق حتى إلى في تفسيره
معنى الآية . فهم أيضاً على هذا سحر كي رأيت . إذ هي عندها
مكونة من أن حاصر باستمرار . ولا حب من الحركة . وبما خلا معنى
أسمه من كل صاع حركتي

(١) يعرف عن نظرية دمشقيوس في زمان تسليط من مصدرين : الأول .
في مسائل وحلول خاصة لله في . بدمشقيوس الأول . وقد نشره في
نوم سنة ١٩٢٦ في تركية . وره سنة ١٩١٩ في بدمشقيوس . وفي سنة ١٩٢٤ في سنة
١٩٢٨ بدمشقيوس أيضاً . وفي سنة ١٩٢٩ في دمشق في العهد والكنال والرواق .
وقد عيب بدمشقيوس في المرجع سدي في كركم . أعني شرحه
لكتابه " صاع سدي . لا سقو ، خلاصاً من ص ١٩١ - ص ٨٠ في
الشرح لله لله .

كما أنها من ناحية أخرى ، ربط زيمان بالنفس الفردية ومع أن أرسطو
أثار هذه مشكلة . كما أثارها الشراح المشايخ ورجال المدرسة الأفلاطونية
المجددة . فإنها سرعان ما حلت بتأثير النزعة الموضوعية المميرة هذه الروح
فأرسطو هو من مشكك إلى حركة لعدم للكون . والأفلاطونية المجددة
أجاب . وهي في هذه محصلة كنته ، لأول أفلاطون . والنفس الكلية
القائمة بعالم معنوي لإنشاء زمان من ذاته . ورد ، فمليحوس على هذا
بأن جعل الزمان جوهرًا قائمًا به . مسأ حتى إلى هذه نفس سكية
فما أبعد الصلة بينه إذن وبين النفس خروثة !

وصفة شائعة تعبر فكره زمان . هو أن الآ لا أساسى لأول
من بين آيات زمان ثلاثة هو الآ الحاضر . وهذا معنى إد ما لا حضا
الضيق لأول . أعني نظرهم إلى زمان من جهة شأ . فبأن شد لأن
الحاضر هو وحده الذى يكتمل فيه الحصة وإذ كان رستو قد عني
خاصة ببيان قيمة الآتين الآخرين . حتى أنه في تعريفه زمان . قد
أدخلها حين قد . من جهة المتأخر والمتأخر . وسبب هو ما عني
والمتأخر هو مستقبل . أما لأن الحاضر فحده مودوم ليس له أدنى مساند
فإنه سم يعنى هذا معنى وهم يستخلص منه . من سرعان ما رقت ذلك
بالمكان فبأن إن غير في المتأخر . من تحريك فيه حركة بين متقدم في المكان
ومتأخر عنه . أن غير شيئاً . وما كان زمان متأخر والحركة أو عدها .
فإن غير فيه كذلك بين متقدم ومتأخر . وفهم تقدم وتأخر هنا على نحو
ممكن حاصر . وهذا لم يستطع أن يثبت قيمة هذين الآتين . واستمر على
التفكير اليونانية الحاضرة

وكانت نتيجة هذا كله أن أرسطو وبملاسة اليونانيين عامة لم يفهموا
حقيقة زمان . أعني بمعنى أنه لأصل في التناهي في الوجود وأن الزمنية
هى شأى الموجود باضروره في طبيعة هذا الوجود لمبى . وإن كانوا ،

والحق يقال . هـ . انفسو إحساساً عاماً - هذا المعنى . بأن يقولوا : رمت بأنه
 قاض على الأشياء معظمها . وربطوا هذه بكثرة تعبير . فقالوا : أرسموه . لأن
 كل تعبير مفيد بوضوحه . وكل كقولهم : فساداً يتم في الزمان . ولذا يسميه
 البعض حكيمياً جدياً . بيد هو عند دروسه فيبشوري حدثاً أحسن جداً .
 لأن لسمي لا يكون إلا به . وهذا الأخير هو مصيب . ومن هذا يرى . أن
 أن الزمان هو بلاتة علة فـ : أن من أن يكون علة كـ . كما قيل من
 قبل . لأن التغير بطبيعته مفيد . وإن كان مع هذا علة كـ ووجود . فيس
 هذا إلا بالعرض . والبيئة الكافية على هذا أنه لا شيء يتغير . دون أن
 يحدث على حـ ما . ودون أن يفعل . وعلى عكس من ذلك . لأن الشيء
 يمكن أن يتغير ويتغير عليه دون أن يحدث . وهذا لا يفسد خصوصاً هو
 الذي يرويه عده في رمت . والحق أن رمت ليس عنه بتدبير . لكن
 يعرض هذا تعبير منسب . أن يحدث في رمت . (« سماع سلمي »)
 ص ٢٢٢ ب ١٦ . ٢٧) . أن أن رمت عنه بالعرض . فـ :
 وواضح من هذا النص أن رمت م يفسر على أنه الأصل في تنامي الوجود .
 كما لا ريب أنه بالعرض . ويعبر عنه رمتاً لا يفسر به على أنه . وتلطف علة
 معلوم . يمكن أن يفسر هذا تشبيه أو تصويراً لزمان على أنه مصدر لبقاء .
 كما يظهر في أسطورة حروموس ورسمه حملاً في سنته حية تعنى على دنيا
 باستمرار . فكأنهم يستنبطون هذا بتدريج المعنى أسطورة أولى من أن يكون بقرة في
 الزمان على أنه الأصل في بقاء . وهذا واضح من علة زمانها بأنه ليس علة
 فاعلة . وإنما هو علة بالعرض . أما لعمه بتدبير فهي الحركة أو التعبير .
 وما كان الزمان مرتباً بالحركة من حيث أنه يعدل . فيمكن أن يقال به
 علة بالعرض لهذا الفساد . أما العلة الجوهرية لها لتعبر . وحتى هذه لعملة
 بالعرض قد مدتها لأصلانية الحاشية . حين جعلت الزمان حقيقياً علة
 خلق وإبداع وحياة في داخل النفس الكلية . وليس علة إفساد حـ ما .
 وإذا كان الزمان مشق أو الطبيعي عنه إفساد . فذلك لأنه غير حقيقي
 وفي مرتبة دنيا .

وهذا لم يقع ضرورة وجوده عند اليونانيين على أناس صانع بساط في
 الدراسة والتجربة التوحيد الخبير أن يذكر في هذا الاتجاه عندهم محاولة
 أرسطو ربط فكرة لقوة وتعمل بفكره ربما . وسكان محاولة عميقة
 كل العموس لا يذكره في صدد ذلك على إشارته بعيدة (« إسماع
 نصفي ، ٨٨ ف ٨ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ب) لا تلت على ما يقصده هذا . وفي
 لأصل في هذه الإشارة ربما فكرة لقوة وتعمل بفكره حركة . من
 حيث أن ، حركة على فعل م . سوية هو : لقوة أو عبارة أدنى « كمال
 م هو : سوية من جهة م هو : لقوة ، (٢٠١ ، ١٠ ، ١١) . أو ، خروج
 من لقوة إلى الفعل لا في ب و ج ، كى يشرح من سبب أ . ووضح
 ما في هذا التعريف من ربط حركة بالقوة والعمل ومن ربط الحركة
 بالحركة كان أرقيد . ربما : سوية وتعمل ومن حيث أن هذا لا جد
 قد وجد معاً عنه وصحاحاً بعض النصوص . ولا دور . وصحاحاً ، لأن
 لا تدرى هل قصد به هذا فعلاً أو م يتصل . في كتب إخراج ما في
 القوة إلى الفعل . مسوب في حركته من حيث . فتبدأ مؤلفه ، يقول هذا
 انجذب إلى ب . ب . ربما . وجب إخراج الشيء من لقوة إلى فعل قد
 بعد ما . ج . ومحمداً . ب . ربما . ج . وهو لا حركه . ومي
 مثل ل . ب . وهو حركه . لا شيء . مؤلفه . وربما . هو شجرة
 لا ربما . وهو حركه . أناس ربما . وربما . مسم ثلاثة قسم
 ماض ذهب . فقه وحركه . وورث مسم (هذه وورث لأصل ،
 وبفتح حده . لأن سببه شية هي فعل . فقه وحركه) تعريف
 بلنى . فقه عليه (أن شيء . مسوب . أنه . ص) . وورثه . فقه في وقت
 بلنى هو فقه . وأن . مسوب . مرفوع . وورثه . فقه . أنس هو : لقوة
 هو : بلنى . بلنى أن يكون وحده في ربما . لأن . مسوب . قسم . فقه

١ . ربما . ربما . حركه . مسم . ربما . في حكمه . والتعريفات
 طبع مصر ١٩٠٨ ، ص ٩٠

ويعود النشأ . والنشأ الذي يعمل هو الموجود في زمان الحاضر من سائر
الأفلاك الساكنة كنعود ليعود وقيم انقائهم .^١ فهذا نص قد يشير إلى
الارتباط بين القوة والنعى من ناحية وبين زمان . وهذا صحر من رنطه
بحث لقوة وفعى سحت زمان حتى إنه بدأ بهذا مقسمة ضرورية . كما
يفهر . لبيان كيفية إخراج ما بالقوة إلى فعل . ولكها إشارة عدمية يكون
من نعتب شدة أن نهم بها هذا رساطاً وصحاً بين فكرة زمان وفكرة
القوة والنعى . بدأ يستطيع أن تصور هذا لآده لم يفر بوضوح .
وبالتالى لم يستغل أرسطو ولا الفلاسفة اليونانيون عدمه فكرة قوة أو لإمكان .
والنعى أو وقع الكى ينسروا على أساسها زمان . أو لى ينسروها
وفقاً لشكره زمان . وهو ما بعده خصوصاً هذا . كما سرى عما قبل
والحق أن فكرة قوة والنعى بين فـ هـ أرسطو كانت حلقة أن تمتع أمامه
أولاً واسعة من هذه الناحية . ولكها . وبـ بالأسف . قد طاب عنه
عدمية لم يستطع أن يبين مداها ومقدار ما خلا من تخرج حظيرة لو أنها
حظت بعق

تلك هذه فكرة الزمان عند اليونان بمبداً رئيسية وتشتعها دراسة إلى
نظرية اوجود نسيم

وعى انعكس ما قامت نظرية عدنى . أو هذا على الأقل ما حاولوا
أن ينعوه . وإذا كانت الخصية الأولى فيها "نسب" إلى زمان من ناحية
الثبات . فقد جاء مرجحون وحول أن يدرك زمان في سبيل الدائم .

١١١٠ مختار رسائل جابر بن حيان . شربول كروس . ص ٢٠٢
مصر سنة ١٩٣٥ . وراجع أيضاً بول كروس . " جابر بن حيان " ص ٢٠٣
لعمى . ويلاحظ أن الزمان قد عرف هنا تعريفاً أولياً محدثاً . بـ فيه بين
زمان الأصلى الجوهرى . وحد كدى السرى . وبين الزمان الثانى أو
السرى . أو زمان النشأ إلى ثلاثه .

وأن يبعد عنه كل ما يشعر بالثبات ، خصوصاً ما في فكرة الزمان من آثار
المفكرة الممكنة . وإذ كانت الخاصة شبيهة بأنها موضوعية قد جعلت الزمن
خارج النفس الفردية . جوهرأ قديماً بديه . أو على الأقل ، عدداً ومقداراً
لحركة المثلث أو الحركة لكل . فقد أتى كُنْتُ وبطريق ربما بصورة دقة
خاصة . بأن استعده من الأشياء في ذاتها ومن لتجربة الخارجية كما هي
خارجية . ونقله من الخارج إلى لغفل . وقد عه إنه مركب فيه بمصرته
كقطار لا يستقيم أن يدرك مصموم لتجربة الخارجية الحسية إلا بإدخاله
فيه وأجبراً إذا كان ليومان قد جعلوا الآن الأصيل لأسس من بين آتات
الزمن الثلاثة هو الآن الحاضر ، وتصوروا الأبدية أو السرمدية على هذا
المحو . أعني حسبها حاضراً دائماً *nunc stans* فقد جعل هيدجر الآن
"رئيسي هو الآن لمستل"

ومن هذا يرى أن الحديث قد جاءوا متفري في زمان حذف انصريه
ليونان ، هذا يد تصور أن الحديث ممثلي في هؤلاء الذين ذكرهم . وهي
نظرة لا تملك نافضة ، لأنها لا تعبر عن كل الحديث . فضلاً عن أنها
لا تكون وحدة ، إذ الفارق بين كُنْتُ ، وبرزحون ، وهيدجر ، هائل
على الأقل في التفرع ، وإن كان تطور مدحوماً من كُنْتُ حتى هذا رأي
لتطور المتفق المستمر هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى لاحظ أن
نظرية زمان نيوتن لا زالت مؤثرة في هؤلاء أنفسهم . فكنت لا يرون
يسير في أنذر أرسطو . وبرزحون لم يكن يأتى شيء يختلف كثيراً عما
دمستقيوس كما أوضحناه من قبل : أن هيدجر والأمر من ناحية تأثره ؛ يرون
صبر التحديد ، ولكننا نجد مع هذا في أفكاره أصاء لما قبله بعض الأفلاطونيين
الحديثين . وإنما تأثره لو صح هو بالمسحية على وجه العموم ، وكبير كحور
على وجه الخصوص ، وإن حور هو أن يسكر هذا ، مدعياً أنه يقتضي بالآخرى
آثار يونان ، وأرسطو يتوع أنخص

أجل ، قد نجد فيها أشياء وتنتشر لأقوال أرسطيه . ولكن لشيء في الصاهر
 كثير منه في وضع روح أرسطو يعرف برمان كي رأي أنه مصدر
 الحركة أو عدها ومقياسها . وأو عطين . ومن على حد قول مسأ من
 القول بأن الزمان ليس حركة جسم ، كما قال أرسطو تماماً (لا اعتراض)
 م . (ف ٢٤) وإنما هو من الحركة ولكن أوستطين لا يستأن
 يوضح هذا بقول . فبقول من غير من هذا عملته أو فعل قياس . وليس
 محدد . في أن مهم من ليس أن كونه عدداً . بمعنى كيم متصل . بل
 مهم فعمل من نفسه وفي هذا من أن يكون عدد تعني لكم متصل .
 واحد عدد تعني فعل بعدد وأقول لا يتصل مادة . بل في يتصل مادة
 بالضرورة . وهذا بعدد لا يتصل ولا يتصل . بل بعدد بعدد لا يتصل
 وال . نرى أوستطين . ولكن بوضوح . يعني فلا . بل يتولى أن برمان
 امتداد . ولكن امتداد لا أدري . روح . من أقيس حتماً لا يسهل .
 حيناً أقول مثلاً . من أقول من آخر . وجه عدم . أو وجه حتم .
 بل هذا برمان ضعيف لا بد . بل في فيبر برمان . أعرف من ولكني
 لا أقبل مستثنى لأنه م يأت بعد . ولا حصر لأنه (أن لا يجرأ
 وغيره) . ولا بد مني . لأنه ليس حصرأ بعد . ففد أقبل من بعد
 قبل ذلك . بل ليس برمان من متصلي . ولكنه برمان امتد يتصل
 (لا اعتراض) . (ف ٢٥) . ففهمه . بل في فيبر من متجته .
 ولكنه بعدد يتصل . بوضوح بعدد متصلي في امتداد . وهذا برمان لا وجود
 له إلا برمان في فيبر . ففهمه . بل في فيبر من متجته .
 بعد أن كذب . ولكنه فيبر من متصلي . بل في فيبر من متجته .
 أقبل برمان . ولا بد مني بعد . ففهمه . بل في فيبر من متجته .
 ولا تشتت حصر في بعدد حصر . بل في فيبر من متجته .
 لا أثر مني تركه لأشياء وهي مرة فيبر . وأقيل هذا لأثر من كوني أقبل
 الزمان . ولذا أستنتج من هذا أنه إما أن يكون برمان هذا لأثر . أو أن
 لا أقبل الزمان (مخرج نفسه . م . ١ . ف ٢٦)

ثم يخطو أو عشرين خطوة لأخيرة في عصاه الزمان صفة الدائرية . إن
يرد آتاه ثلاثة في أحوال الشمس ثلاث كسب . مكره . ولا تشبه .
وتوقع . في د . متى يستصع أن يقول إن . يستعمل لم يأت في الشمس بعد .
إذا كان في الشمس توقع المستعمل أو من د . متى يستطيع أن يدور . الدعي
ليس حاصراً بعد . د . كان في مكره ذكرى . دعي . ومن يستصع أن
يقول . م . حاصر ليس له حير لأنه يمر في نقطة غير قابلة للقسمه ، إذا كان
تمت تشبه فيه عمره . سكوب حاصراً . ليس المستعمل حويلاً ، لأنه غير موجود ،
وإنما طوليل توقع . م . نفس . وليس . دعي . طويلاً . د . هو سبر موجود
بعد . وإنما لتحويل هو ذاكرة الدعي . (مرجع منه . م . ١ . ف ٢٨) .
وهو يدور على أمرس . لأول أن زمان لا يقوم . لا الشمس . ولكن أن
الزمان ليس مكشوراً من آتاه سبر فيه للقسمه . وإنما هو امتداد أو
مدة " متصلة . واضح . لأصلي للزمان . د . هو مدة والاستمرار . كما
سيقول برجسون بعد هذا برمان صوب

وإذا كان أو عشرين يثير من شكوك في د . حثه (م . ١١ . ف ١٥)
ما أنره أرسطو في مستهل حديثه عن زمان (سماع صبيح ١٠٢١٨٠) .
فإن دعابة عبد كبيره مخدشة . فأرستو يبحث إشكالات الآن ، لكي يقول
في لاهية إن زمان مكشور من آتاه . بب . يورد أو عشرين الشكوك على الآن .
لكي يستعمده ويقول . باتصال الزمان وعدم دويته لأن يمرأ أية تجزئة ،
ولا أن يقاب بوجود وحدات غير متصلة ولا متناهية فيه . وأرسطو ينظر في
الصعوبات التي تقوم في سبيل جعل الزمان وحركة شيئاً واحداً . ولكن
ليقول في آخر الأمر إن زمان علد (بمعنى كم متفصل) ، بينا أو عشرين
يعصي من حد . إن جعل الزمان مدة وحركة واستمرارها ، وفي هذا تأكيد
لاتصالها . كما أن أرسطو يثير مشكلة الصلة بين زمان وبين نفس . ولكن
لكي يقول . بأن زمان خارج النفس ونسب منها ، لأنه يتأس بحركة الكل
أو حركة الكل . وإن كان فكره هنا غير واضح كل لوضوح كما أشرنا

إلى هذا من قبل . ونحن نكس من هذا لا نرى أوعى في برهنة الزمان
بحركة كنهه . بل يسو من حقيقته أنه يجمع بالأحرى في نفس دته ووده
كان يرفقه بشيء فهو سرمدية في شوه فيها كل زمان وكل ما هو
مشارك في الزمان . سرمدية لله صعباً عند أوعى . ووب كـ هـ
مظهر من مظهر تأريده بالأفلاصوية عند . هـ وقع . أن من وحب عدي .
أن نفس الزمان عند أوعى على هذا الأساس . أي على أنه موجود
في النفس مدركة على أساس نحو ثلاث مذكورة ساً . أعني الزمان
المفهوم . لا الزمان بمعنى سرمدية من وحب خاص . كانت زمان لأصيل
لدى قلب به أفصوص وأوسع . وليس معنى هذا . مع ذلك . أنه لم يقس
هذا الزمان الأصيل . بل قلب به متأثر من غير شئ بالأفلاصوية المحدثه .
وهو هو الذي يعينه دائماً حسباً يتحدث عن الزمان بوصفه أرياً كنهه
الله . ووب كـ فكره فيما يتصل بمدينه لأريه هذه عاصماً عاماً

وهذا لغرض عند كنه في صورة سريخ . فهو لا يتحدث . ووصوح
عن اتجاه للريح والزمان . لكن بصرية في مدينة سريخ هي بعيدة ثلاث
التي عوصها من قبل عند أروح عربية ولا عجب . فأوعى
ينتمس إلى أروح عربية . هي لخصرة السحريه . وقد أقدم صورة السريخ
في كتابه الصحيح « مدينة لله » على حواء فعبس هذه أروح أي على أنه
عمية دت اتجاه تبدأ من فعل الحسن في يوم عجب . وتصور السريخ مرتب
كنه نحو تحقيق غاية هي تحقيق مدينة الله أو الجنة أو مسكة لله . ووب عمل
ذلك ما عمل من كندح ونصب من السكندر والابن

ومن هذا عجب أوعى في بصرية في زمان يؤشده اتجاه حديد في فهمه .
فصل أن يكون موضوعاً . سيكون دائماً قائماً بالنفس وحدها . وبدلاً من
أن يعني فيه بالآن الحاضر وحده . منتجة مدينة في لآل الآخرين . وبخاصة
الآن المستقبل . وبدلاً من أن يكون مكوناً من آت غير قابلة للتقسمة .

وبلأشئ مفصلة ، سيكون مكوناً من مدة و استمرار . وبد يكون مفصلاً .
وبعد أن كان يدور على نفسه في دورات متشابهة متعاقبة لا تسى ،
سيكون ذا اتحد .

إلا أن جعل الزمن دلياً حاصلاً م يتم إلا في الحصره دورية بعد ذلك
برمان طويل على يد كمت . فقد رأى كمت أنه بإزاء نظريتين في زمان .
إحدهما بصرية نيوتن . و لأخرى بصرية ليستنس

أما نيوتن فقد قسم الزمان إلى زمانين مطلق . وسى أما زمان مطلق
فهو الزمان الحقيقي الرياضي . وهو قائم بده مستقل بصيغته . في غير
نسبة إلى أى شىء حركى . وبذلك سراد ورتوب . ويسمى أيضاً باسم
مدة . وعلى العكس من هذا بعد زمان نسى فكرياً عاماً . وهو مقياس
حسى حركى لأية مدة بواسطة حركة . وهو زمان يستعمل في الحياة
العادية على هيئة ساعات وأيام وشهور وسنوات . وقد
لا يكون متساوياً متصداً . وهذا زمان شىء يستعمل في مثلك مقياساً
لحركة لأحرام سماوية . لأن زمان شمس مرصد بحركة ، بينما الزمان
المطلق كما قد لا يرصد أية حركة . وهذا زمان لأخير توحد فيه معية
مصنعه . بمعنى أن من الممكن أن يقع حادثان معاً وفي نفس وقت بأنفسه
إلى الزمان المنسحق وأن كان أحدهم مرصداً للشمس مثلاً . والآخر بعقدرد .
دون أن يعنى نيوتن ببيان هل هذه المعية نقصته ، نسبة إلى نظامين في
مكون نسى فيما بينهما . أو متحركين واحد فانه لأخرين ؟ وهى مشكلة
التي أثارها بصرية نسبية في بعد .

يقول نيوتن إن زمان مطلق قائم بده يشبه ذلك زمان الأصيل بده
قلت به الأفلاطونية الحديثة . و زمان نسى يفترق من الزمان الطبيعي
لأرستطس . إن لم يكن هو بعينه ثم يصير على كنههم على أنه موحود في
الخارج ، وليس شيئاً من وضع لنفس . وكأنا عدنا بعد إدل إلى النظرة

اليونانية . والقول لأول معناه أن الزمان موجود مصق ، أعني أنه يوجد مستقلاً عن الحركات التي تجري به . والثاني معناه أن الزمان موضوعي وليس دنيأ .

فمعاً لينتس وأكر عليه هذا القول قائلًا : إن الزمان هو بضم التوازي . وهو إذن لا يقوم إلا في السبب الموحدة بين أشياء تتوالى أي أنه تابع للأشياء . وليس سابقاً عليها . ويسوق الدليل على هذا معتمداً على مبدأ انعة الكافية فيقول : إنه لو عرّض سبب قائلًا : قد لم ينجس به لأشياء كلها قل وقت مدى حلقها فيه مدة . واستنتج من هذا أن الله قد فعل شيئاً ليس من الممكن أن يكون تمت علة هذا فعله ولم يعمل غيره ، أي أنه لا توجد له علة تكون خلق الأشياء في هذه اللحظة معينة دون غيرها . - فنقول إن هذا لاستنتاج منه يكون صحيحاً بكون الزمان شيئاً خارج لأشياء الزمانية . هي هذه الحالة ليس تمت من علة لكون الأشياء حدثت في هذه اللحظة دون تلك الأخرى مع بقاء تواليها كما هو . ولكن هذا يعينه يدل على أن اللحظات ليست شيئاً خارج لأشياء . وأنما يست شيئاً آخر غير تصامها لتوالي . ونعماً هذا سؤال معترض لا محل له . لأن مسألة متعود إذن إن مسألة سبب بين لأشياء . ولا محل للمحدث هذا بعداً عن حصة أولي من أخرى وهذه برهنة تقوم . كما هو ظاهر . على أساس صحة مبدأ علة السكافية . وإن كلاً في دواعه عن بصرية نيوتن يفتن رد لينتس على أساس بيان حصاً هذا المبدأ . فيرد عليه حجته بمرهات عكسي (١)

ومع أن لينتس قد حصر خطوة واسعة في سبيل التحريد والذاتية هذه التعريف الجديد الزمان . فإنه مع ذلك قد حل موضوعياً إلى حد كبير .

(١) راجع هذه البراهين والرسائل بين لينتس وكلازلث ، في طعة أرشمن سنة ١٨٩٣ - سنة ١٨٤٠ ، ص ٧٥٢ . وفيما يتعلق بهذه البراهين وقمته بين المتحاورين ، راجع : قال بيضاء ، اسكن وارسا عند لينتس وكلازلث ص ١٥٢ - ص ١٥٨ ، باريس سنة ١٩٠٨ .

إد هو ينظر إلى هذه المسألة - حسب النوى - على أنها نسب حقيقية بين حدود حقيقية ، حتى لخصت منهجية - عرضها في موقع الأشياء المستمرة دون مدة - وهذا كان مع ذلك قد سر في توجه بدئية أن مير من لزمان وبين المدة كما فرق بين مكافئ وبين الامتداد على أساس أن المدة والامتداد صفات للأشياء - بينما الزمان والمكان ينصرون إيهما على أيهما خارج الأشياء في قياسها ١٠ ، وبالتالي ستكون المدة والامتداد أشياء خارجية موضوعية - بينما الزمان والمكان أقرب إلى بدئية - فنحن نرى على الرغم من هذه لتفرقة - التي لم يراعها لينفس - مع ذلك - يستمر - لم يعت الزمان والمكان بأشياء دنياء ولا وجودهما في موضوعات الخارجية - بل كشيء بأن قاب إيهما مقصود متحيز ١١ ، لأن لأشياء بدئية مفردة - التي لا تشتمل على أي تنوع - ليست إلا تجريدات فحسب - مثل الزمان والمكان وما أشبهه من كائنات تنوبها إرضائيات استحدثت ١٢ وهو ما قد يعنى - تجريد - ولكنه لا يقصد من ذلك أنها من نتائج بدت وحدها - بل يقصد أنها حادثة من الموضوعات - فالتجريد إذن تجريد من موضوعات في الدهر ، وليس ابتكاراً من بدت أو تعقل لا وجوده في هذه الموضوعات التي حردت عنها - وقد ينوون بكل وضوح - وهو يتحدث عن تولد فكرة الزمان في ذهنها من تأمين المعينات منهجية : « إن سدة لمة من الإدراكات تثير فيها فكرة مدة - ولكنها لا تصفها ١٣ - أو - في تعبير في الإدراكات يتبعها فرصة التذكير في زمان ١٤ - أي أن الزمان لا يتولد فيها إلا بمسألة الإدراكات أو لتعريفات - وليس شيئاً موجوداً في النفس بمطابقها

ونادى حاتم حملة كشت شاميه مسطريتين معاً - من كان الهند أشد وأعنف

١٠ - معجم سادى بالبراشي : ١ - نشره أردمن المذكورة ، ص ١٤٣ .

(٢) « المقالات الجديدة » : نشره أردمن ، ص ٢٢٢ ب .

(٣) « نشره أساعه » ، ص ٢٤١ - وهو هنا يشير إلى تولد : « بدت »

« المعنى الانساني » م ، ف ، ١٤ ، ٢ ، وما يليه ، ويرد عليه .

بأنه إلى ليستس . لأن بصرته كانت هي المائدة في المدونة الألمانية
معصره في ذلك الحين . مدرسة فواك .

ولما كان عرضها هذا ليس العرض التاريخي . بل التقدي المستخرج
للمشاكل . فربما لن يتبع تصور فكرة كنت فيما يتصل بضره لزمان .
ومع ذلك هذا تصور من خلاف وتحو . وإنما يمكن ديد هذه النظرية
في صورتها لأحيه نهية . أعني كفي عرضها في نقد العقل المجرد .
ال من يكون هذا الساب سائاً تنصيباً شاملاً بين كل مشاكل التي تدور من
حول النظرية وكيف يتغير معصرون . وفي منير على وفق الشرح
الذي رسمه لأنتس في هذا العرض أنتس لأهم نظريات الترمز . وسكن
يكون انه يرى قدر أعني مدونة سند . مدأ أن العرض به اصيرات رئيسية
للكره زمان عند كنت

فقول إن كنت في عرصه هذه الفكرة في القسم الثاني من الخمسة
الاسمالية (§ ٥٥) ٧ . ص ١ . ص ٣١ ص ٤١ = ط ب . ص ٤٦ ٥٨)
قد قسم هذا العرض إلى قسمين عرض ميفيريني . وآخر منعب .
وهي قسمة لا يجدها إلا في الطبعة ثانية . فصلا عن أنه في هذه نظمه عيبها
لا يزال يوجد شيء من الخلط ، إذ حشر الحجة ثالثة المنعنية في مرة
الجميع المبتدئين . وشرف بين العرض ميفيريني والعرض المتعل
أن يكون يخلل الفكرة أو الامتثال في دنه . أي أنه هو مضمونه . ميباً
هذا التحيل أن هذا الامتثال ليس مستعراً أو متوقفاً على التجربة ، بل هو
قبلي أن العرض اسمالي لا مثلاً ما يبينه كمنداً على صوته يمكن أن ينهم
إمكان معارف تركيبية قبلية أخرى . أي أنه بين أن ثبت معارف قبلية
أخرى مركبة توحد من الامتثال . وأن مثل هذه المعرفة ليست ممكنة إلا
إذا شرح الامتثال على نحو خاص . أي على أنه قبلي (١١) .

(١) راجع ٥٠ بعد العقل المجرد . ط ب . ص ٤ . ويشير دائماً إلى
الصيغة الثانية بالإشارة ط ب . وإلى الأولى بالإشارة ط ب . هي العادة * .

أما العرض منه فبريق فينصص حسن صحيح يمكن أن تقسم إلى قسمين
الأول يرمي فيه على أن رمد ليس امتثالا تجريبياً . بل هو قبلي ، وأنه
يرمي على أن الرمد عيب . وليس تصوراً

فاللحجة الأولى تفور بـ رمد ليس تصوراً تجريبياً . أي امتثالا أحد
عن أية تجربة . ويسل على حد ضرورة تصور رمد من أجل إدراك معينة
والثولى . فلس في وسعنا أن نمثل لألس صائبة من الأشياء موجودة معاً
(المعية) أو في أرمه مختلفة (سوى) إلا بد فرض رمد أساساً قلبياً
يقوم عليه هذا الامتثال . سواء شعراً مهد أو م شعراً ذلك لأن معرفتنا
معينة أشياء أو و بها ليس معناه معرفة حلا ب كيفية بها ، وإنما
هي معرفة أنها حادثه في رمد واحد . أو في أرمه متو يه مختلفه فهذه
الحجسة بـ تنصص أمرين الأول أن لاختلاف الرمد لا يمكن أن
يرد إلى اختلاف في كيف . بل هو خلاف من نوع خاص به . يشترط
وجود رمد شيئاً فثباً . وثى أن رمد ليس عريداً من التجربة أو
موضوعات محسوسة . كما يرغم لينصص فيما رأينا من قبل . كما حرد
الألوان أو الطعوم .

لكن هذه الحججة سنية فحسب . كل ما تفوه بـ رمد ليس
امتثالا مأخوذاً عن التجربة . وأن أردف بـ الحجة ثابته ففان إن الزمان
ضرورى يقوم عليه كل عيان ، ويمكن أن يدرك مستقلاً من التصوهر
والنتيجة لهذا أن الزمان إذن قبلي . ويسل على حد أنه لا يستصع أن يستمع
الزمان من الطواهر عامة ، مع أنه يستصع أن يتهم رمد حلياً من التصوهر

وكلمة امتثال هي تقاب في الألمانية Vorstellung والعربية representation .
وامتثال الشيء = تصوره ، وما كان في امتد الأخرى معنى المتش أيضاً ، فقد
وجدنا هذا اللفظ جبر بركة له . أن معنى تضاير a priori أى سابق على تجربته
وعين بانظر Anschauung, Intuition ، وتصویر Begriff, Concept

وتحقيق الصوهر لا يمكن أن يتم إلا به . ونتيجة هذا يد أن الزمان لا يقوم على الظواهر . بل الصوهر هي التي تقوم على الزمان ، ويتغير الزمان لا يتصور تحقق الصوهر . أي أن الزمان إذن قليل ضروري لكل حركة حسية .

وهذه نقطة الثانية قد لاقت الكثير من نقد منذ عصر كنت حتى اليوم . ومن أهم ما وجه إليه ما أورده في شرحه لنقد العقل المحرر (ج ٢ ص ٣٦٠ ، سنة ١٩٢٢) فقال إن ما حص من وجهة نظر كنت نفسه . لأن هذه ضرورة التي يتحدث عنها هذا ضرورة نسبية ، وليست مطلقة ، ومثل هذه لضرورة نسبية لا نهى دليلاً دقيقاً على النسبية ، لأن كوني لا أستطيع أمثال الصوهر دون زمان لا يبرهن بعد على أن أمثال الزمان هو أمثال سابق على تأثيرات الحسية ، مع أننا نريد إرضاء على أن أمثال الزمان قليل . وينبغي أن نرى على أساس أنه ليس في وسع المرء أن يتصور الزمان خالياً من الصوهر . ومقتضاه عن كل موضوع من موضوعات بحرية . ومن دون على حسب كثير من وجهة . لأن المحرر كون الصوهر لا يمثل دون زمان ، لا يدل بعد على أن الزمان موجود وحوداً قلياً في العقل . فضرورة هذا الذي إن ضرورة مطلقة . أو ليست بعد كذلك على أقل تفسير . ويد هي نسبية . أعني أنها ضرورة بالذات إن الصوهر وحده ولا يرى بعد من هي ضرورة أيضاً . نسبة إلى تركيب العقل الإنساني نفسه . حتى نقول إن فكرة زمان قلية ، أي موجودة بالضرورة في طبيعة بعض ، ضرورة وادعية . أما نقد الثاني فكانت أول من يعترف به إلى حد كبير (راجع . فانه في « نقد العقل المحرر » ج ٢ ص ١٩٣ - ص ١٩٦ ، وفيه الإشارة إلى الأبحاث التي أتيت في هذا الصدد .

(١١) راجع مناقشة هذه مسألة بالتفصيل في شرح فاسر على نقد بعض المحرر ، ج ٢ ص ١٩٣ - ص ١٩٦ ، وفيه الإشارة إلى الأبحاث التي أتيت في هذا الصدد .

الحادث كما هو . بل لكي يترك الزمان لا يترك من أن يترك وجود أشياء به .
أما إدراك زمان حال فلا يتم إلا بالحذف والإستبعاد لصفات محسوسات ،
أي ، لتحريره من الحاضر . كما يفعل في هندسة مثلاً حيناً يترك في الغياب
خالص (أي يعزل عن الزمان من لتحريره الحاضر) شكلاً هندسياً هيكلياً .
أو حيناً يصور الزمان على هيئة كائن واحد به بُعد واحد . بينما يمكن
ثلاثة أعداد . وسكانه كذا فب في عالم لتحريره من الحاضر . لا في حالة
الغياب ، بمعنى الخلق

حدث إذاً هو القسم الأول من لعرض أية فريقي شقيه لسلي وإلخبي ،
قد أورد كنت أن يترجم فيه على أن زماناً مثلاً فلي . وهو يترجم الآن في
القسم الثاني مذكور من تحت رتبة واحدة في عرضه أن يترجم على
أن الزمان غيب وليس تصور

ويعزل عنه كنت هو لا مثلاً آخر . بينما تصور هو الاستدلال الكلي .
أعني أنه في حالة الغياب أنشأ موضوعاً حقيقياً . وفي حالة تصور أنشأ
الصفات المشتركة بين عدة موضوعات . ويعزل أنشأ من التصور ، لأنه
مباشر يتصل بموضوعه مباشرة عن طريق الحس . بينما التصور يتكون
من سيطرة الغيابات . وهذا ليس على صفة مباشرة ، موضوعات

والزمان غيب هذا يعني ، أي بمعنى أنه امتثال موضوع جزئي . أما
امتثال موضوعات مترتبة بالزمان . فهذا هو الترتيبية . ويترجم كنت على
هذا تخمين . لأول أن الزمان واحد ، وليس كثيراً . وأنشأ أن الزمان
لا متناه

يقول كنت في الحقيقة الأول منها إلى زمان ليس تصوراً كائناً ، ولكنه
شكل خالص للزمان الحسني . وحدث لأن الزمان لا يستصعب أن يتصور غير
زمان واحد ووحيد . أما الأربعة المحتملة هيست إلا أجزاء لهذا الزمان

لواحد . وهذا كان الزمان واحداً ، فهو لا يقبل أن يكون د تصور . بل
د عيان ، ما دام التصور يتركب من امثال عدة أشياء . بينما لعيان من
امثال شيء حرئي واحد . ويصيف في هذا ديبلا آخر هو أن القصة الثالثة
بأن لأزمة الخشنة لا يمكن أن توجد معاً هذه القصة لا يمكن أن نشق
من تصور كلي . وإنما هي ممكنة محسب إذا كان مثلاً الزمان عياناً . ذلك
لأن هذه القصة قصة تركيبة . والقصة التركيبية لا تقصر عن التصور
وحده ، ولهذا فإن هذه القصة متضمنة مباشرة في لعيان المحسب بالزمان ،
أي في امثال الزمان

وهذه الحجة معية تفود إلى الحجة الثانية من هذا القسم . لأن الالتفات إلى
في الزمان ليس له معنى آخر غير أن كل مندر أو جزء معين من الزمان
ليس ممكناً إلا ، جزء تحديدات في زمان واحد شمل له يفترض سابقاً
ولهذا فإن الامتثال لأقصى . أي الزمان . يجب أن يكون لا محدوداً ومعنى
هذا أن الزمان الواحد اشمل يجب أن يسبق امثاله عيانات أزمته محسبه
وهذا كان للدلالة على أن زمان عيان وليس تصور . ما دام واحداً .
وهذا ما قاتله حجة السابقة . ولكنه يصيف في هذه الحجة في ما سبق
أن كون الزمان عياناً يستلزم أيضاً من كونه لا محدوداً . أو لا متناهيأ
(والمعنى هنا واحد ، إذ هنا عدم دقة في التعبير من حيث كسب) وهذه
في هذا الاستنتاج يبينها كنت على نحو يختلف بين الصفتين في الصفة
أولى (ط ١ ، ص ٣٢) يقول في الملب في هذا أن آخره : لتصور تسبق
منطقياً التصور نفسه ، ولكنه استبعد هذا من صفة كسبه (ط ١ ،
ص ٤٨) وقد . في حسب هو أن التصورات لا تحوي إلا على مثاللات
حرثية . معي أساس مطعة الأول يمكن أن تصاع برهنة كنت في شكل
قياس كآلى () الامتثال على لا تصور أخرى ، لا بالتحديد . ليس

تصوراً . بل عيماً . والزمان امثال من هذا النوع الذى لا تتصور أحراره
 إلا بالتحديد . إذ الزمان ليس تصوراً بل هو عيان . وكون الزمان
 لا تتصور أحراره إلا بالتحديد معناه . أو يقتضى . اللاتهى فى الزمان ،
 كما هو صاهر من تعريفه ، أقصى معنى اللاتهى فى الزمان . ولذا يمكن أن
 يصاغ التماس استلزامه هكذا : امثال للامتهى بيس تصوراً . بل عيماً ؛
 والزمان امثال للامتهى . إذ الزمان عيان وليس تصوراً . فاعنى ان
 يستخلص من تحرير الصفة الأولى . إذ هو أنه فى التصورات تسبق امثالات
 الأجزاء امثال الكل ؛ ولك نرى فى الزمان أن امثال لكل يسبق امثال
 الأجزاء . إذ الزمان بيس تصوراً . أما فى لفظة لونية فقد قال : إن
 التصورات لا تحتوى امثالات حرة فحسب . ويمكن أن تصاغ اللمعة
 حينئذ على الشكل الذى اتصور لا ينعشون إلا على امثالات حرة ،
 الزمان يحوى على غير الامثالات الحرة . إذ الزمان ليس تصوراً
 ولكن كنت م يذكر المقدمه نصعري ؛ هكذا تحرير لفظة الثانية ناقصاً ،
 ولد فلان فيبحر (١) مثلاً . نرى أن تحرير الصفة الأولى فصل . ويعبرو هذه
 للتعدين من حيث كنت إن يحوت فى صفة لونية أن يوفى . من حجة
 لأخيرة فى زمان والحجة لأخيرة فى المكافئ التى عليها تعديلاً كبيراً فى
 هذه لفظة شانه وأن ما كان دأمر فى تمصيل أحد التحريرين على الآخر .
 فليس مقصد كنت من هذه الحجة أن بين أن فكرة اللاتهى فى الزمان
 تقتضى فكرة لعبية ذلك كى عيب . أو أنه يترص مقدماً رماً لا هائياً .
 وما دام امثال اللاتهى بالعيان . فالزمان بوصفه لا متهاياً هو عيان
 وليس تصوراً .

وهذا أثبت كنت أن الزمان عيان . وهذا أيضاً فرق بين زمان والزمانية ،
 فهذه ناشئة عن عيانات مباشرة ضُمَّت تحت تصور واحد ، هى عيانات

الأشياء ضرورة . زمان . وشئحة هذا أن زمان أصيل . بين الزمانية
مشتهة ومتسرعة على زمان

وفي هذا عرض اميد فيريق يلاحظ أن م تعرض حجة خدمته (المذكورة
ثالثة في عرض كس) لأب تشب في تعرض اسمي . كما يقول كنت
نفسه في أول هذا العرض . وسببهم نداعي حشره في العرض لأول
إلا أن يكون ذلك ، ثم لا من كس وعدم دقة . كما لاحظ فيعرض
(سكتب المذكور . ٢٠ ص ٣٧٢) ولد مسرعه هذا في العرض
المتعدى .

في هذه الحجة يقول كس . ب . ويمكن مسمى بضرورة خاصة
نفس زمان . أو بـ بهيت زمان . ووجه عام . هو لاخر يقوم على أساس
تلك الضرورة بسببه (ط = ٣ = ح ٤٧) في عرض عليها في الحجة
الثانية من القسم الأول . من تعرض اميد فيريق أعني أنه يستنتج من قضية
امثال الزمان ضرورة بسبب زمان . ثم يؤدي أيضاً في المرحلة على
قلية امثال الزمان وبسبب (أو مـ وقت) زمان يذكر هذا أنها
اثنان : ١) الزمان ذو بعد واحد (٢٠) لأنه عتقة بسبب معاً . وسكن
الواحد بعد الآخر . وهذا متعارف لا يمكن أن تستخلص من تجربة ،
لأن التجربة لا تتعدى كنية دقيقة ولا يقيد ضرورياً . وهذا هو عدم ضرورة
لإمكان التجربة وعرفها قبل تجربة . وإذ كان ضرورياً ها . فإن
التجربة تعرف أن هذا لشيء هو كد . لا أنه هو ضرورة كذا . بينا
هذه المادى قو عدم تخصص ها التجربة وعرفها لا تكون ممكنة

ويصيف إسها في صفة الثانية حجة أخرى تحت باب تعرض متعدى
هذا خلاصتها أن تعبير (عما فيه الحركة . معنى حركة الشدة عند أرسطو) لا
يمكن أن يفهم دون الزمان بوصفه عياداً قسماً . وذلك لأن تعبير معناه الجمع
بين محمولات متناقضة في موضوع واحد بالذات . مثل الجمع بين الوجود

وبلا وجود لشيء واحد في مكان واحد إما يمكن في زمان واحد أو
 في زمانين مختلفين بالانفصال في موضوع واحد ، وذلك بأن يكون
 الواحد بعده الآخر في زمان واحد هو الشرط الضروري لكي
 للتغير والحركة . وهو بالانفصال كما يصوغه بعض الفلاسفة لا يشير إلى
 الزمان ، ولا حصر عند له . وهذا تصوير زمان . أي ، وضعه ، لا متبادل
 بشيئين لحال من سحره . أي ، غيب . هو وحدة إذن الذي يفسر بمكان
 هذه مجموعة من الأحكام سببه مركبة المعروضة في المنهج لعدة للحركة
 وقد يدل ذلك على أن فكرة زمان تشق من أحكام تركيبة قلبية أخرى
 وهذا جزء مما يفعله الفلاسفة المتأخرين مصحوباً بفكرة ، كما قبل من قبل ،
 والآخر الثاني . وهو كون هذه الأحكام قلبية ومعرفة بني عقل عليها من
 لفكرة قلبية . قد دهرت عليه فجاءه . وهذا يشيهد أن الفلاسفة متأخرين

وعن طريق هذا الفرض أثبت كرسن أن زمان غيباً حاضراً (١)
 وهذا الغيب الحاضر هو شرح شكل معرفة قلبية يدب عن الزمان مما في
 ذلك لا يثبت عامة ، ومصحوب هذا الحاضر هو الغيب أو الإصاحات
 الزمانية حتى لا بد أن نحصل صورة على أساسها ، نسبة إلى أدات معرفة ،
 أعني أن الزمان شكل متغير

ثم يستخلص السالحي التي تتضمنها هذه الأقوال . فيجاء ثلاث

الأولى أن الزمان ليس شيئاً موجوداً بذاته قائماً مستقلاً ، وليس
 شيئاً باصلاً في ذاته كصحة موضوعية حرة ، وهو ، بل لا ينبغي . حين
 يحرد كل لشروط الموضوع لا مثله لأنه لو كان قائماً بذاته ، لكان
 شيئاً واقعياً وغير واقعي معاً واقعياً من حيث أنه لا يوجد مستقلاً عن

البيان الخاص re ne Anschauung هو الذي تحرد فيه الانبانات
 برمانية وسكانية من الموضوعات التي تقوم عليها هذه الاصطلاحات .

هذه الحالة . شكل رمان . صر يمكن أن يحس قبل موضوعات . وذلك لأن
يتشكك فيها

فإنما عند كتب هذا شكل من شكوك حتمية لإلزامية . أي
لا يرجع إلا . فلا يمكن أن تظهر الأشياء في اشجيرة حتمية إلا عن
هيئة رمان . بمعنى تنوي . وليس هذا شكلا للأشياء . في ذاتها . أي
بالأشياء الخارجية . بصرف النظر عن ذات المعرفة . حقاً إن الظاهر
تتضمن حقيقة الأشياء في ذاتها . لأنها صورة لها . ولكن لإضافة رمانية
(وممكنة . كما هي حال دائماً) يجب صدرة عن هذه الأشياء في
ذاتها . بل عن حواسنها عن معرفة المدركين . ذلك أن الأشياء في ذاتها
لا تأتي إلى عقولكم هي دون غير . بل لا تأتي في فهمها إلا بعد
رمان . (وممكن) . فترى وفناً . فكأنها مجرد أن تصبح مدركة .
لا بد أن تظهر على هيئة رمان (والممكن) . ونحن لا نعرفها كما هي في
ذاتها . من كم تدرك . وهذا نحن لا نعرف إلا صورة (أي ما يظهر
لنا عن) . ولا نعرف حقيقة الأشياء كما هي في ذاتها . «ورمان ذاتي»
لا شكك نحن نحن . أي شكل عند أنفسنا وحده خاصة
ولا يمكن أن يكون منه شدة صورة خارجية . وليس في شأن مجسم
أولاً وضع . والممكن شأنه هو لإضافة (ووسيلة) التي توجد من لامتثالات
في حده خاصة . وشكك في . نحن لا يعطينا حجلاً . فإن دون
أن نرى هذه الحجة ووسيلة لامتثالات . أن تصور . وفي رمان على هيئة
حده يتقدم إلى ما لا نهاية . فيه لا يكون . محض (أن الأشياء المحسنة
المتولية يكونه) . إلا ملته من حده وحده محض . ويستدل من
خصائص هذه حجة على كل خصائص رمان . مع هذه طرق . وحيد
وهو أنه بينما آخر . حجة في حجة معينة . هي آخر رمان في حجة توال
ومن هذه الحقيقة عينا . أعني أن كل إضافات رمان تسمح . لتعبير
عنها في عينا حرجي . يكون من حجة أن الامتثال نفسه عينا

(٣٣١ = ب ٤٩ - ٥٠) ؛ وذلك هي النتيجة الذية

والتيقة لثمة هي أن الزمان هو الشرط لشكل الشيء شكله هو
أياً كانت وفي حد يربط الزمان عن المكان إذ انما هو موصوفه
الشكل الخالص (أي الخالي من التحريك) لكل "عدا خارجي" ، قد
تحدد على هذا النحو عما هو خارجي فحسب ، فهو إذن شرط قبل تطاير
الخارجية وحدها دون غيرها ، أما الزمان فإنه شكل خالص لكل عيان
داخلي ، وخارجي معاً ، لأنه كل لامتناهات ، سواء أكانت موصوفاً
خارجية فحسب أم بغيرها أيضاً ، تنسب إلى حد اللطيفة ، كصفت
أو تحديدات لعقلنا ، ولما كانت هذه الخال لاطيفة تنبع تحت لشرط شكل
للعيان لاطيف و الذي تنسب إلى الزمان ، فإن الزمان شرط قبل
لشكله هو أي كانت ، (٣٤١ = ب ٥٠) فكل تصوير إذن حاصلة
للزمان ، لأن الزمان شكل للعيان لاطيف ، ولعبه لظاهر يتجمع بغيره بالاطيف ،
فالزمان إذن شكل قبل تصويره كنه

ولكن هل معنى هذا أنه ليس بزمان أنه حقيقة موضوعية ؟ كلا ، بل
ه حقيقة موضوعية من حيث صلبه ، لكن الموضوعات التي يمكن أن تقدم
له ، بوصفه لحس ، وقد كانت كل امتثالات زمرة إسب حصة ، فليس ثمة
موضوع يتسم له في سحره خية لا يعصم شرط زمان ، فالزمان إذن
موجود في كل امتثالاته عن الموضوعات الخارجية ، ولكن ليس معنى هذا
أن له وجوداً مطلقاً مستقلاً عن تحركاته وامتثالاته ، أي وجوداً كوجود
الموضوع الخارجي أو الشيء في ذاته ، بل يكون صفة لأشياء في ذاتها ،
أو ذا وجود مستقل قائم بنفسه

فكون الزمان موجوداً في كل تجزئة حصة وامتثال ، دون أن يكون
شيئاً موجوداً في الخارج كوجود الشيء في ذاته ، هذا هو ما يسمى باسم
لثالية المتعالية للزمان ، والذي يعبه هذا التعبير هو أننا إذا جردنا الشروط

الذاتية نعيان حسي . فإن الزمان لا يكون شيئاً . ولا يمكن أن يعرى إلى الموضوعات في ذاتها (مستمدة عن صنف عياد) على نحو لقيم بالذات أو على نحو الوجود كصفة فيها ، (٣٦١ = ب ٥٢) .

فكانت كنت لا ينكر إذن موضوعية الزمن . بوصفه لشرط لكل تجربتها . وهي التي يكره هو و فعيته المطلقة . « الزمان ليس إلا شكل عياد البصر . حتى إذا استغنى من عياد البصر لشرط خاص لحساسيتها . ففكره الزمان تستعد به أيضاً . فهو لا يوجد في موضوعات ، بل في الذات عادية ، (٣٧٠ - ٣٨ = ب ٥٤)

ولكن تسمي بعد هذا ما معنى هذه الموضوعية ؟ وهل هي موضوعية حقاً ؟ أم أن بصورة بسيطة لها . تدل على أنها ليست موضوعية لمفهومة عادة . الموضوعية معها وجود في خارج النفس . أي في الأشياء ذاتها سواء أكان ذلك على وجوده أو نفي قائم بذاته ، أم على نحو عرضي ، أي صفة يتصف بها الموضوع الخارجي . وكنت ينكر الموضوعية بكلا المعنيين بوصوح . فمن أين إذاً الموضوعية التي يعيها ليست هي ما نعيه عادة من هذا النوع . وإنما هي يتصد من موضوعيته . هو أنه واقعي ذو حقيقة . وليس وشمأ أو من تاح الخيال . وإن كانت هذه الواقعية باصة صرفة . لا وجود لها إلا في عقولنا بمشروط لا نستطيع لحساسيه بغيرها أن تترك مصبول الشجرة خارجيه فسمية كتب لهذه الواقعية الباطنة لصرفه بأب موضوعية فيه عدم تدقيق صاهر . بل لم يكن نوعاً من العلاج

تلك إذا نظرية كنت في الزمان كما عرصها في الحساسية المتعالية في نقد النفس مجرد . وتكد أن تعد بصورة نهائية للذهن في الزمان مستأخذ الآب في عده بحس وجهه بصره ، فإن من الممكن أن تستعد من صفة أوجه بصر . ولعل نظرية من بصريات كنت تم تنق من النقد العفيف ملاقت هذه النظرية في الزمان وقريتها التي لا تتصل عنها بحال . نعي نظرية المكان .

ولا ترتب خصوصه لشي قامت بين نردسرج وكونو فشر ونصير كل حيون
هتتين لظريتين تنوي إلى اليوم في كل لآدن وقدن يدها سيكون يدن
من وجهة النظر الوحودية . لا من ناحية نظرية المعرفة أو علم النفس

فأول ما ملاحظه على هذه نظرية في ارماب أن الحصة فيها بين ارماب
والمسكان واضح كل الوضوح . ولست في حاجة إلى بيان هذا . فرب كنت
قد جعل الحجاج متوازية متطرفة تماماً في كلا العرصين . وكنت نفسه
لا ينكر هذا على أي نحو . حتى في انتهى في عرصه في إن الحديث عنهما
كأشياء شيء واحد من حيث صيغتهما . وكل ما هنالك من فارق ظاهر هو
أن ارماب ينوم على ارماب . بين المسكن على التتالي بمعنى الوجود جنباً إلى
جنب . وعنده هذا . ولا بد أن يوجه هذا الفارق . وإلا فلا معنى مطلقاً
للتمييز بينهما حتى في الاسم . فإن الخصائص وحده . والماهية واحدة
من حيث الصلة بالوجود . حتى إن كثيراً من ارماب وتعرضين مذهب
كنت يتحدث عنهما معاً كأشياء واحد في تحديد الخصائص والماهية (١)

وهذا المرح قد يكون صيغياً من وجهة نظر كنت . إذ هو لم ينص إليهما
إلا على أنهما شكلان قليلان محصيه . وأنهما لا وجود في خارج ذلك .
وبما هما إصداً فطريين في عقل الإنسان فنرتب مدولات الخس ومضمومات
لتجربة الخارجية على عوهم حين تدخل عقل . وليسا مستتين . صتين
في اموضوعات الخارجية . ولا أخرى بين أشياء قائمة مداه . وفي كلمة
وحدة لا وجود في إلا في مداه معرفة . من إن هذا الوجود في الذات
معرفة ليس معناه أنها يؤثر في الخية المداه لإحداثها هي حده مداه .
أعني في تحديد صيغتها لمداه . وإنما أثرها لا يتحدور صلة مداه بموضوعات
الخارجية برب المعرفة . وفي عده هذه الصلة الخارجية ليس لها نصيب

(١) كما فعل بيتون مثلاً في كتابه : « ميتافيزيقا سعرة عدد ك » . . .

في تحلله طبيعة هذه الحياه الخاصة كما هي في ذاتها فتأثيرها إذن يمكن أن
يُشعّنه بتأثير أوج خارج نافعه في الضوء يدخل في العرفه من خارج . دون
أن يكون هذا نوراً ذاتي تأثير في تحلل طبيعته بعرفه ادخلية فحتى من
ناحية الحياه ساحه وديت . لا أثر في وقوع لطريقه زمان إلا من ناحية
صحتها بالخارج وواضح من هذا أن أثره ضئيل جداً يرتبط بتطرية الوجود ،
في درجه أن من الممكن إعداد شيئاً في تفسير الوجود

وهذا أمر قد يكون منهوماً بالنسبة إلى مذهب حيون التصاء على المبدأ فيريها
معنى إدراك الوجود كما هو في ذاته ، وأنكر قدرتنا على معرفة الأشياء
في ذاتها . وقال بنسبة معرفه إلى لدت معرفه . مذهب يكاد أن يتخصص
في نظريه المعرفه وحده . ولكن هذا لا يمكن أن ينهم بالنسبة إلى مذهب
في وجود يؤمن ، يمكن فيه التفسير على هذا الأساس ، أغنى على أساس
أنها بحث في وجود من حيث . هه ونعمه . ولهذا فإن هذا المذهب في
الوجود لا يمكن أن يعترف بما فعله كتب هه من استبعاد الموضوعية
بمعنى مفهوم لدى حدهه أما عن زمان . وإضافته إلى الذاتية بالمعنى
تصديق ليس فهمه كتب وأساسه مدققين . ثم لاحظ فيه ومن الممكن

فما يريد أن يحدده على كتب هه أولاً شينين . حسبته زمان شكلاً قليلاً
تذكره على نحوه مدلولات الحس . ولا وجود له في الوجود الخارجي
ولاحظه له بالموضوعات الخارجة كما هي في ذاتها . وثانياً خلطه بين
الزمان وبين مكان حتى كاد أن يصح شيئاً واحداً مما أدى إلى سوء
فهمهما على السواء

ولكننا لا نريد ، لا غير من الأول أن نعود إلى الموقف الذي كان حول
كتب . موقف يوثق وموقف لينتس . فحق لا نؤمن بزمان مطلق مستقل
عن الوجودات . وكذا حوهر قائم بذاته . كما لا نقول أيضاً بأنه نظام
لتوليد الممكنة . وهو يثبت نسبة وإضافة بين الموجد ذات ، ولا دخل

له في تحديد طبيعته فكلا الموقفين مرفوض لآب لأن لأنه لا يجع
الزمان طابعاً جوهرياً سارياً في وجود يحدد طبيعته ومهيته . والثاني لأنه
لا يفعل هذا أيضاً ، مما يعزوه إلى ارمان من مساو أو عدم أكثر ث أو
سوية بالنسبة إلى الموضوعات التي هو سنة بينها فكونه نسبة ليس
من شأنه أن يدخل ارمان في تحديد صريح لوجود ومهيته

إلى يريد أن يسل إلى ارمان مدع جوهري يحدد هذا وجود في طبيعته
ومهيته . وليس ينسب إلى الذات في حالة معرفة وحده . وإذا كانت
الذات في معرفتها تخضع له . هناك لأنه ينظم كل موجود في كل حال
من أحوال وجوده بما في ذلك الذات في حال المعرفة فوفق ذلك لا تكون
عنه إنه ماقص مذهب كنت في ارمان كشكك يصحح على نحوه مدلولات
الحس ومصنوعات سحرية . بل ، يعكس إنه يشمل هذا مذهب ولكنه
يعتد عليه بأن يدخل كل ما في وجود حيث شرط ارمان وسبقه . فبعبارة
محدداً طبيعة هذا الوجود بوجه عام . وفي كل جزء من أجزائه ؛ وليس
لأمر مفصلاً بدأ على معرفة أو ذات معرفة حيث كونها معرفة . أي
مدركة لما . ولأن الحس وسحرية خارجيه . فوفقاً بذلك تتضمن مذهب
كنت ويعاود عليه . لأنه يشمل وجود كله . بأن يفسره على أساس ارمان

وهذا قد يعترض علينا من وجهة نظر كنهه فيها وفق بعض شيء من ما يقول
وما يقول . بأن يقال . ولكن موقف كنت أكثر حجباً لأنه رد كل وجود
إلى الوجود الظاهري في الواقع ، لأن هذا الذي سمى الشيء في ذاته لا معنى
له حقاً عنده . ولا مانع من استعادته كما قد من قبل . وتبعاً هذا فإن الوجود
سيكون وجود بطوهر ، وهو وجود حاسم لشرط ارمان . وكأن كنت
يدل لا يختلف عن موقف من ناحية أنه أدخل ارمان شرطاً ضرورياً في
تحديد بطوهر . ولذا في سيكون إدراك أن كنت أقل توكيداً وأقرب إلى
الشك أو بالأحرى إلى الخيطة في تقدير قدرة العقل على إدراك الوجود

الخارجي وهو اعتراف من قد يكون وحيماً إذ كد مذهب إلى ما ذهب إليه
 كنت من القول ؛ لتوهر وداشني ، في ذاته . وتقسيم الوجود على هذا الأسس
 إلى قسمين قسم يدرك بالعقل . ونحصر العقل . وقسم لا يمكن أن يسهه
 العقل . بل نصل هذا بمجهول الأكر . وسكب لا يذهب هذا المذهب الذي
 دعي إليه كنت كرد بعض عيب صد سرعة توكيدية في رآه سائدة في
 سبغريش في عصره خصوصاً وفي العصور سائفة عموماً شوقه مفهوم
 حداثاً من هذه ناحية . أي ، وصدقه نقداً توكيدية مستورا وليس
 ومن حري في نازها من معصية مثل فولف . تلك توكيدية محدرة إلى
 الفكر لأورب من انكر نيورب تقديم . ولغة في عدم متحاب فلدرة
 العقل ومده في المعرفة . وعدمه محض أورب اعترافه لدى الوجود الخارجي
 أو الوجود بوجه عام فهمة كسنت كانت إذن هذا الامتداد ، وبالتالي
 وقف العقل عند حدوده الصعبة في فرضها عليه صديقه . وفي هذا كان
 على صواب وإعطاء في أنه وقف عند حد العقل ومشا أن يعلو عليه .
 واحسب هذه النسبة في معرفة فلاذ تأوفا دون أن يفكر في إمكان الخروح
 عنها بطريق آخر غير صديق العقل فهو قد أثر بد أن يقف هذا الموقف
 اسبق . ومن هنا وقف عند نظريه معرفة . كما وقف لدى الظواهر ومن
 يستصع أن يجد مبدءاً إلى الوجود في ذاته ولد مره سسم هذه الفيدود التي
 وصعت العقل ، بل ويفرضها على مضمون التجربة ، وكأنه لا سبيل إلى
 إدراكها إلا على هذا النحو ورد كان من الممكن أن يستخرج لكنت
 مذهب في الوجود ، فلن يكون إلا هذه النسبة صسب . ومن هنا نشم
 ، وصوصح ارتباط فكرة الرمان لديه مذهبه لعدم . فالمعرفة نسبية ، والوجود
 المعروف لديه سسب فكيف لا يكون الرمان هو الآخر نسبياً وليس شيئاً
 قائماً بذاته في الخارج ، الحق أن مذهب كنت هنا مطلق من الله إلى ذاته .
 وحدوده يعين بعضها بعضاً ، فلا ينتصر بعد عن رد كل وجود إلى الظواهر
 وإلى المعرفة انشلية لقصرة أن يدخل الرمان في تفسير الوجود الخارجي ،

إد هو تجاهل كل شيء عن حقيقة هذا . ووجود الخارجى . أو شيء في ذاته كما يسميه . إيد نحن كل شيء إد . وصوره غشيه دية ، وكانت هذه الطواهر حاصصة بانصرورة لشرط الزمان . ليس ووضح إد أن كنت قد أدرج الزمان بهذا المعنى طبعاً في تفسير الوجود أعنى انطواهر عده . وهذا يمكن أن يقد إن كنت لم خرج عما يقول من

فإن حاز هذا لتفسير وهو بلا شك حذر إلى حد كبير . فمن يكون موقف كنت إد محضاً موقف كل ادعاء أو حتى بعضه . سر أن هذا لا يحل خلاف أو المشككة بين الموقفين . ويتم يعبر وضعي . دفعا لها إن مستو آخر هذا المستوى هو إمكاني قيام علم وجود أو بغيره . بمعنى إدراك حقيقة الوجود بوجه عام ومعناه . ومن هذا وضع الجدبد لدى حول المشكلة عن مكانها دون أن يحلها . يمكن أن يبين حينه الخلاف في كلا الموقفين .

هذه مشكلة بين كنت وبين إد يمكن أن وضع كما بين . هل يمكن فهم علم الوجود ؟ وعلى أى نحو ؟ وهو شبه أية أدلة معروفة ؟

والإجابة عن هذا السؤال ستتضمن بانصرورد لإد منه عن الاعتراض الثاني الذى وجهناه ضد كنت . وهو حنطة بين زمان وسكان . ونحن قد بينا من قبل إمكاني تبرير هذا الحنط من وجهة نظر كنت . إن حدها . حين قد إنه نظر إيهما من ناحية نظرية المعرفة ووحدها . يتعدى معاً في أهمها شكلان قديان للحساسية ويطاردن فطريتين في طبيعة العقل الإنسانى يرتب على نحوهما مضمون التجربة الخارجية . وتشول إلى حدها لأن هذا التبرير يأتي من ناحية مراعاة الانفاق والشبه بينهما ، لا من ناحية ما بينهما من فروق . فقد كان في وسع كنت لو شاء أن يتعمق معنى هذه التفرقة بينهما على أساس أن الأول . أى زمان . يقوم على فكرة لتولى . فيما يقوم المكان على فكرة سناى . أى الوجود جنباً إلى جنب . لا واحداً بعد آخر

ولكنه بدلاً من هذا بحث في طبيعته هندسة بوصفها علم المكان، وبحث في قانون لعله من حيث ارتداده الزمان، فلم يصل بهذا إلى إدراك طبيعة الزمان، ولا حقيقة المكان، لأنه بحث في المكان من ناحيته المتحركة التي يتجدد في الهندسة، وإن كان مع هذا قد حاول أن يخفف من ضارب التحديد بأن يرجع صحة التبراهيم في هندسة إلى عيب لا في التبراهيم، وحسن على بقية من هذه الناحية حملة نابعه عيب شوهه، ومرجعها إلى أن المكان، كما أثبت من قبل، سبيل وليس تصوراً، كما أن بحثه في الزمان جاء ملحناً بالبحث في قانون لعلية، على أساس أن العلة تسبق المعدود في الزمان. فلهذا يكتفى بتتابع وتوال، والتوالي ينسب إلى الزمان، ويمكن بهذا الارتباط بين العلة وبين الزمان دراسة خارجي في واقع، لا يكشف فيه عن حقيقة الزمان وهذا كله لا يستقيم إلا أن يقول إنه يعنى بحث هذا الفرق بين زمان وبين المكان، مما كان من شأنه أن ييسر له فهم كل معنى حقيقته، بقدر الذي يتبع به ذلك على أساس مدركه فهو مقصود في هذه الناحية، ما في ذلك من شئ

لكن من يكون في وسعه مع ذلك، وفهماً لمادته، أن يأخذ بشيء ذي نال في هذا الباب، لأن التفرقة الحقيقية بين الزمان والمكان من تتحقق على أساس مذهبه، بل على أساس آخر جديد فيه إجابة عن المشكلة الأولى وهذه المشكلة في آن واحد معاً. هذا الأساس هو التفرقة بين حسي وبين التبريقي، وهي تفرقة التي وضعها المذهب الحيوي عند مرحسون واشتغلوا بكل وسوس ومن هذه الناحية تتد كسب، ثم عرضا مذهبهما في الزمان ضد مذهبه.

وعليه لا أن نتحدث بما يجار عن تشدهما هذا، قبل أن نعرض لإحدى عن المشكلة الأولى ثم هذه المشكلة الخاصة بالتفرقة بين الزمان والمكان

أما بعد مرحبوا . هذا علم يتناول المذهب الشيعي ككس فقد رأى
أن كس بعد معرفته للصيغة لم يفعل إلا أن شئ ما يحب أن يكون عقب
وماذا يحب أن يكون نصيحه . أو ككس دعوات عقب صحيفة ما
ما يبررها . وسكنه . أي ككس . لم يتم بنسب هذه الادعاءات إنما
اعترف . من دون نقد دقيق . بمكرة العلم الواحد . الذي يستطيع بدرجة
وحدة أن يدرك كل أجزاء موجود معطى ل في لحوس . وأن يرتبها
في نظام كئي موحد يحكم تركب . أو بعدد أوضح لم يمر بين أوع من
العلم وفقاً لألوع الوجود المعنى في شعور . لم يمر بين تعريفات و لحوى
ولسنى . ولم يجعل ذلك ككل علمه الخاص ومنهج خاص . بل وممكنه
الإدراكية الخاصة . وقد سار على هذا الرعية حتى قام به العلم الواحد .
والخبرة لا تفسير في نظره في اتجاهين عكسين . بل بينهما متضادات متعارضان .
أحدهما انحد العقل . والآخر منه مصدر بعض . سمييه . مرحسون باسم
الوجدان (١) بل هناك في اعتباره تجربة واحدة فحسب يشملها العقل
وحده . يد هذا ما عهد ككس بقوله في كل عدوات حسة . أي يحب
عقلية . ولكن هذا مرغم يكون صحيحاً . إذ ككس درجة الموضوعية
في العلم وحده في كل أجزائه . أما إذ تصور العلم فلا تزياده وانحصار
في درجة موضوعية . بأن نصل موضوعه و تردد درجه مرئيه . كلما
انتقل من الترياني إلى انفسى مرأ كما هو حيوى إذا تصور هذا فيكون

(١) سميى منه وجدان . ترجمه شككه عرسية intention التي
ترجمها من قبل بعض . وذلك للفرقة بين نوعين منه لا يفرق بينهما في اللغات
الأربعة بوضوح . وهما اليبويقي واخسى فاليتايريقى . وهو الوجود هنا عند
برحسون ترجمه بكس وجدان . وخسى الذي مصدره ككس ترجمه بكس
عبارة . وما في احتياطها . كما في احسن ما أوردناه هنا من مصطلحات .
أسباب زيادة بوضوح من الفسفة الإسلامية أو من الاصطلاح يستعمل عند
لكتاب التفليس (أن سوحى مثلاً . ذكرناها في . معجم الفسفة . الذي
شمل الآن بعمله

تمت وحدان أو عيدين له هو نفسى ولما هو حيوى . مما يستطيع العقل أن يدركه حقاً . ولكن بدرجة فاصدة . لأنه يتجوز نطاق العقل . وذلك لأن الإدراك يتم هذا ممكنة . أسمى من العقل هي الوحدة . فإذا كانت هذه المسكة ممكنة . خرجنا عن نطاق النسي نصيب إلى اعتقاد فيه كنت . نطاق عالم الظواهر . إلى نطاق أوسع هو نطاق علم الأشياء في ذاته . أو الروح بما تشمل عليه في جوهرها وحاقها . وتتكون معرفة ذلك غير مقصورة على الظاهر . بل ستنفذ إلى المنطق لروحي . إلى يدوع الأرضي للوجود . فتدرك كما هو في ذاته . وقد يسقط حد الحصر مع المعلوم الذي وضعه كنت بين العقل وبين شيء في ذاته . وإن ما سقط . سقط معه حصر . نتي أوقعه كنت على بتدبيرها . وبهضت هذه من كدوتها . فهي مما كذب عليه من قبل بكثير . وهذا كله لن يتم إذن إلا بالتمزقة بين نظامين في الوجود . مريث وحيوى . ويدرك لأول يتم . والعقل يكاد أن يكشفه . وإدراك شيء يتم تلكه أخرى هو نفس هي الموحدان . ومعرفة لأول حبه تقوم على الحرية الحسية في الله . وهي هذه نسبية كما قل كتب نحن . ولكنا سرتبع فوق هذه النسبية هو صفة هذه ملكة الأخرى . ويلحق بالمنطق . أن لا بد من القول بنسبية في مسكة لإدراك ولكن كنت لم يشأ أن يقول بهذه الثانية . بل ولم يكن في وسعه ذلك . لأن الاعتراف بهذا يقتضي النظر إلى الله (أو زمام بمعنى الحيوى) على أنها تسبح الواقع نفسه . وبذلك التمييز بين الله الجوهرية للأشياء والزمان المثلث في المكان . إنه يقتضي أيضاً النظر إلى الملك نفسه . واهدسة بتقوم عليه . على أنه حد من في اتجاهه تتطور الأشياء المادية . ولكنها ليست منظورة بعد فيه (أي لم تتم تمام) ولا شيء أبعد من هذا عن نقد العقل المخرد . ليس فقط في نفسه . بل ولعله أيضاً في روحه . أحل من معرفة قد عرصت لنا ه كفاً لا تراء مفتوحة دتماً . ولتجربة كدعة للوقائع تستمر من غير انقطاع . ولكن هذه الوقائع .

في نظر كنت . تشتت شيئاً فشيئاً على مستوى : أعني أنها متحركة بعضها بالنسبة إلى بعض . وحارحة أيضاً بالنسبة إلى أرواح . ولا تعد هذه أثارة من الكلام عن معرفة من البعض . تدركها في استنافها نفسه بدلاً من أن تأخذها بعد أن تكون قد انشقت . معرفة تحجر هكذا تحت السكب . وتحت الزمان الممكن ومع هذا عيب شعورنا بصعاب تحت هذا المستوى . فهي هه أمددة الحقة (١)

أي أنه كان عني كنت أن يقول . إن زمان الحق . أعني المدة . هو سبج اواقع نفسه . ومن هه يقوون بمصدرين للمعرفة . أحدهما العقل الذي لا يستصيع أن يدرك إلا الحدب مسحجر من ههنا تسبيج الحى المتغير السبيل ، وهذا لا يدرك إلا بعدواهر . كما أثبت ذلك كنت بحق : والآخر هو الوجدان الذي يستصيع أن ينفذ إلى أعماق اوجود الحى ويدرك جوهره وسره . وجبئذ يستصيع أن يدرك لفارق اهاائل بين الزمان والسكب ، أعني ارمم الحيوى . أو امددة الجوهرية للأشياء . لادلك الزمان الآلى المتحجر المتصور على هيئة سكب وهو الذى يقوون به بعض . ويستخدمة علم

هه إدن يستطيع أن يتجاوز الموقف الذى اعتصم به كنت وأسكر على أساسه إمكان إدراك المصنق أو الشئ . في دبه كما سماه .

أن حقله بين زمان والمكان فقد عني اشتبجلر ببيبه بوصوح . لا بالنسبة إلى كنت وحده . - وإن كنت انتقاداته مسحة خصوصاً إليه ، ولم يذكر اسم أحد غيره من بين من عالجوا مشكلة الزمان - بل وبالنسبة إلى كل المفكرين . فقد إن مشكلة ارمم . كم مشكلة انصير . قد عالجها

(١) بريسون : « لتطور الخالق » ، ص ٣٩ . (ترقيم لصيحات واحد في كل الطبعات ، فلا داعي لذكر سه اطلع إدن) . وراجع نقد بريسون لكنت من ص ٣٨٥ - ص ٣٩١ .

كل الفلاسفة الذين يقتضرون على صميم التحجر أو مدى صوار بالفعل ،
 وسكهم على صمود دون أن يتجهوا إطلاقاً على وجهه الصحيح
 فكيف في بصره مشهوره في الزمان لم يقل كلمة واحدة فيها
 إشارة إلى صبح الأعداء في زمان . مع أنه أصبح لأصلي عهد . ولا فاد
 عسى أن يكون هذا الزمان خطي . بعينه لأخاه ، إن كل حي له حية
 وله اتجاه وإرادة وانفعال عميق قرب نفسه ، الحين ولا صلة له « بحركة »
 سريته على أي نحو من الأنحاء . حي لا يحمل لأشياء لآل لى حريه
 في مكان . وهو ما يسميه برحوب دسم ، تفصيح الواقع الخي « . وهو
 يسوق في هذه يبدأ من سلاسل ويستمر قسماً في مدار لا يمكن أن يعنى بطريقة
 ثمة ، وهذا كله من ضعة التفسير . وهذا الصبح العنصري جوهر في
 الزمان هو مدى يبره هذه التفسير من مكان متحجر . هذا مدلى من
 الأعداء . لى تفصيح أية بقعة فيه أن يقوم مقام أنه شيء آخرى ، ثم عبر
 عنه بقول إن مكان حارس متيق . إنه تصور . في فكره متفصيه متحجرة .
 ثم بعد في قول لا تصور ولا يسمو فكيف حتى أكت يد وأمثاله
 أن خصص الزمان (إلى جانب مكان) د ر مة بديه وحده للمعرفة ؟
 كلا . إن الزمان ليس تصوراً من شصورت علميه مضمرة كالمكان ،
 وكل دراسة به من هذه الحجة فيها نشوءه لتفصيله تدماً . من إن فون عنه
 به أنه أو دو حده يمكن أن يحدده . كما يبره هذا القول من صورة بصرية ،
 من شأنها يد أن تترك ببه وبين المكان . وهو ما حشد الواقع فيه
 والدليل . إلى هذا فكره لكيفية متجهة في غريه ، في حده حذعت عن طسعة
 الزمان حثيثية وحجست سطر إليه ثنت اسطرة المشوبة بطابع المكان ، مما هو
 مشاهد في البصرية غريائية في الزمان مع أن الأمر يجب أن يكون إلى
 لعكس تدماً . فإن الزمان أساس المكان . لا العكس كما دعى الدانقوب ،

وعلى أساس هذا الادعاء أقوم كتب بصيرته في زمان ومكان لأن صير
الزمان هو لانه و لانه أصل لا مبدد . يد هو امتداد في عمق وسعد
وتحررت المسكان إنما هي شعور ، يعنى أن الازمان في بعد . وهذا هو البعد
الحقيقى للمسكان هو العمق وليس نصوص أو تعرض . وإنما ترتيب صيغ
وأحداث البرعة الآتية هم بين شواهد المسكان أن أهمو صفة يعنى . إذ
قالوا إن للمكان أبعاداً ثلاثة هي الطول والعرض والعمق . وحملوها
جميعاً على درجت واحد في تحديد حقيقته مكان . مع أن العمق يختلف
في نوعه وقيمه عن الطول والعرض . إذ يمثل هذا مؤثراً حاسماً حائلاً
بينما العمق يمثل طبيعة وتعبير عن الوجود حتى . وفيه يشعر الوجود النوعي
بأنه فاعل . بينما هو في حيز ، نصوص ، تعرض ، قبل سلبى . والمسكان الحقيقي
هو إدراكى يراعى فيه صفة العمق قبل كل شيء . وهى صفة صادرة
عن فكرة لانه في الزمان . ومن هذا قول ربه . أصل المسكان . ومعارف
رسموية . يقول اشتغلر إن مكان قطعة من زمان المنحدر . المسكان
كأن أن ليس صائراً سلباً كزمان . كأنه لأنه ينفج حرج الزمان .
مسبوها من زمان . ورائى من حيد .^(١)

وبالحديث على كتب تشويه المشكلة الزمان ، ربه يبه والحساب لدى
جهن مع ذلك مدهته . مما أدى به إلى الحديث عن شبح للزمان ، خال من الاتجاه
حتى . وليس مبدئى غير صورة إحصائية مكان . وأوقع أن هذا بعد
مصيب في هذه ناحية خصوصاً ، وإن كانت المشكلة من الناحية التاريخية
أعقد مما يبدو . يعنى بذلك أن ربط كنت بين الحساب وبين الزمان ليس
وصحاً كل وصوح في أقوم به . لكن ليس هذا لأنه لا يقول بذلك ،
ولكن لأنه لم يتعمق هذه المسألة ولم يتفصل فيها القول فهو في « الحساسة
المتعالية » (٢) لا يكاد يتحدث إلا عن فلسفة . راضاً إياها بطريقة المسكان .

(١) اشتغلر : « تحليل لعرب » ، ص ١٠٠ ، من ٢٢٥ ، منش سنة ١٩٣١ .

(٢) « نقد العقل المجرد » : ٢٥١ - ٢٥٢ ، ص ٤١ .

ولا يشير إلا إشارة عابرة جداً إلى التصديق الحسية . حيثما يحصل هذه القضايا من بين الأحكام التركيبية القبلية : من يحصل منه ما من الحساب (القضية ٥ + ٦ = ١٢) وفي هذا إشارة إلى أن إمكان الحساب والتقضايا الحسابية يتم نفسه لزمن . بمعنى أن الحساب يقوم على أساس إضافة أعداد متوالية . بعضها إلى بعض . ونحوه لا يتم إلا في امتثال الزمان . فالحساب من ينترص لزمان . كما تنترص الهندسة المكان . ولذا يبدو من أقواله في « الصور الإلهامية لتصورات عقل الخاصة » (« هذا العقل المخرد » ١٤٣ = ب ١٨٢) أن علم العدد أو الحساب هو العلم لقبلي للزمن . وذلك حين يقول « العدد . هو امتثال ينقسم جميع امتوال لوحدات متجاورة وهذا هو العدد ليس إلا وحده . تركيب المعداد لعبارة متجانس . وحدة عام . وحده ترجع إلى توليدي لزمن نفسه في إدراكه للعبارة » ثم لا يظهر رأيه في موضوع « صرح منه في كذبه » مقدمة لكل ميتافيزيقا أي كانت في المستفس . يمكن أن تعرض نفسها عمداً . حين يقول « إن الهندسة تقوم على أساس العيب الخاص للمكان أما الحساب فيأتي بتصوراته العددية عن طريق جميع امتوال لوحدات في زمان . وسكن انيكايكا الخاصة هي أخرى منه « إلا بين تصوراتها عن الحركة بواسطة امتثال زمان » ١ .

فيظهر من هذا إذن أن كنت لم يوضح رأيه في أهمية بين الحساب وبين زمان . بل ترك الأمر غامضاً كثيراً . ووقور كما يقول في القضية بين الهندسة وبين المكان . اوجد أنه لم يكذب يقول في مسألة الأولى شيئاً . بين توسع كثير في مسألة ثانية وقد يكون هذا دليلاً على شعور كنت بأن الأمر في حدة زمان مختلف عنه في حالة مكان . ولم يجد في نفسه الشجاعة أو الحزم الكافي لإيضاح هذا رأي . بل ستمر على هذا الرأي

(١) « مقدمة لكل ميتافيزيقا » § ١٠ ص ٢٦ س ٢٠ - س

٢٥ « نشرة كارل فورليندر » ليلسج سنة ١٩٢١ .

القديم الذى يربط بين العدد والزمان ، فحسب أن الزمان عدد حركته . كما
 قال اليونانيون وأرسطو دونه أوضح وأخصر . وهذا يدنا على أن كنت
 قد حل في هذه المسألة تحت تأثير الفكر تقدم . وسار في إثر أرسطو كما
 أشرفنا على هذا من قبل . مع أن المقدمات لأرسطيه اندهية قد انتعريف
 للزمان بأنه « عدد » الحركة تختلف حد الاختلاف عن المقدمات لكتيبة
 لمذهبه في الزمان . وإن كان عيب . مع ذلك . ونحن يقال . أن بشير إلى
 اختلاف - وإن كان صيلا بين كنت وأرسطو هـ . إذ ليس ولو
 على نحو غير واضح تماماً من لمصوص حتى سقنا من قبل أن يستعمل
 كلمة « الجمع » أى ما يشعر بعملية « الفعل » . أو من أن يشعر « نتيجة الفعل » .
 أى عملية بعد أخرى من العدد نفسه بوصفه نتيجة لعملية . ولكن هذا التبرير
 به في الواقع شيء كثير من التعسف - إن لم يكن لتعسف كله . وهذا فقد
 أصحاب الشرح (١) في هذه المسألة هـ . بأن قد إن مصدر حصاً في القول
 بالصلة بين الزمان وبين حساب . هو أن عملية العدد تؤخذ على أنها العدد
 نفسه . مع أن عملية عدد فعل حتى . بين العدد نفسه تصور منحصر . وحدثهم
 إلى هذا الوهم أن كنت نوعاً من لا ترتبط بين هذه العملية وبين الزمان
 « ولكن عملية العدد ليست العدد . كما أن عملية الرسم ليست الشكل المرسوم
 عملية العدد والرسم صيرورة وتغير . أما العدد والأشكال فاشياء
 متحركة . وكنت والآخرون كانوا يصرون بذلك . إلى الفعل حتى
 (للعد) . وهذا إلى نتيجة (نسب الشكل المدهى) . ولكن الأول يقتبس
 إلى حياة الزمان . ونحن إلى الامتداد والعلية . وفعل العدد خاضع للمنطق
 العصى . أم اشياء المعداد فيقوم على مصق لا عصى (٢) . وليس
 الأمر مقصوراً على الحساب وحده . بل رياضيات كلها لا تتصل بالزمان

(١) وقد كرر عدد النسخ من بعد يونانيس فولكس في كتابه : « طهريات
 وبيانات الزمان » ١٢٢ : ١٢٣ منش ١٩٢٥ .

(٢) أشتينجار : « الحلال الغرب » ١ : ١٦٣ .

حتى إنها تعرف السوان عن « كيف » وعن « الماء » للأشياء الطبيعية ،
ولكنها لا تستطيع الإجابة عن سوان « متى » . هذا السوان التاريخي ،
أعني المتعلق بالناريج والمستقل والخاص بالمفسر ، وفي كلمة واحدة
بأداة العضوية . وذلك لأن رياضيات جميعها من شأن المكان والامتداد
وما هو متحجر . ولاصلة خاصة بزمان ، أعني الزمان الحلي العضوي .
أحرى . إنه نرى في بعض النظريات الرياضية عدم حو الكيف قدر لإمكان
مع طبيعة الزمان . أعني الاستمرار والاعتصام . كما يظهر مثلاً في فكرة
حساب الامتاهيات وفي نظرية مجموع ومبدأ ذات الحدين ولدالات
المتوالية . وكما يبدو أيضاً في محاولة بيوتن حل مشكلة لتعبير على أساس
حساب المتعاقبات . وهي محاولة تلعب فيها مشكلة الحركة الميتافيزيقية دوراً
كبيراً . ولكن هذه المحاولات الأخيرة قد أجمعت . مد أن أنت في برشتاس
وجود دلالات نسبية لا يمكن أن تتعاقب إلا بتعاقباً حرنياً . أو لا يمكن أن
تتعاقل على وجه الإصلاحي

والمسألة التي يثيرها شبحر هذا ، أعني مسألة الصلة بين الزمان وبين
الرياضيات . مسألة أثرت حوله أكثر الخدع لا يزال مسمراً على أشده
حتى اليوم . هذا كانت نظرية النسبية فائقة بدعاء آباء الميتافيزيقية . وهذا
على فلامته الزمان في هذا القرن . خصوصاً من ينقسم منهم إلى الفرعة
الحويوية . يارد على هذه النظرية وينتسب بصله بين زمان وبين الرياضيات
عموماً على الوجه الصحيح من وجهة نظرهم . فقد عني بها برحسب وكرس
هذا كتاباً مفرداً هو كتاب « لمدة والقيمة » ندى شهر سنة ١٩٢٢ . والمعرفة
حامية دوطيس حول نظرية القيمة وقيمتها الفلسفية وما يتصل بها فيما يتصل
بمشكلة الزمان من مسحة فلسفية . كما أفرد لها دار دريش كتاباً آخر هو
« نظرية النسبية والعلامة » (سنة ١٩٢٤) ولم يستشجار أن يشير إليها
عابراً ، كما حصل مدلولها وقيمتها فونكس في كتابه « صاهريات وميتافيزيقا
الزمان » (سنة ١٩٢٥) وهؤلاء جميعاً من أصحاب الفرعة الحويوية . والسر

في عديدهم هذه أن رد الزمان إلى نسب رياضية صرفة فيه حكمة قصية على نظريتهم في الزمان الحيوي ، فضلاً عن أن نظرية نسبية قد جاءت في نفس الوقت الذي كتب فيه نرية الحيوي في الفلسفة في أوج ردها على يد من ذكره . فهم يكن إلا ضيقاً إذن أن يجتازوا حائل هذه الاحتقان أم اليوم وقد انزاحت نظرية النسبية عن مركز التفكير العلمي منه . وبو قنلا . فالأمر هو خصوصاً في النسبة . حتى صارت لعناية بتدبر أو ما عرفت من موقفاً خاصاً من حيث شلاسته لا يكاد تذكر والأمر أظهر بالنسبة إلى فلسفة وجود هيدجر وسرر . فلا يكاد أحدهم أن يذكرها في كثير ولا قليل . وفي عناية به يظهر عند رابطين ذوي نرية الفلسفية حيناً يريدون علاج مشكلة الزمان . فنصوبها مناحية اريضة فهل معنى هذه أن النسبة قد سوت حدودها معها ؟

لست بطر . وقد يشير إلى هذه ناحية هنا . في شيء من الإنجاز طبعاً . لأن الأمر ليس من اختصاص في شيء . ولد لنس في الأمر برأي فطعي . من سمر من التلح حسب فهمها . وخلاصة المشكلة في هذا الأمر كما يل : هل الزمان مستقل عن إصر لإسرة له بية كما تقوم نصرية المصنفة للزمان ، أو هو سبي إلى هذا الإطار ؟ فقد رأينا أن بيوس قد قات عن الزمان إنه مطلق مجرد . قائم بذاته . في غير سة إلى أي شيء خارجي . وبالنسبة إلى أي إطار إشارة . وعند ليننس أيضاً أن الزمان مستقل عن إصر الإشارة . هذا رده فهم أن ليننس لم يكن يقصد من قوته أن الزمان تصم التواني للصوهر . وإيه يقوم على نسب بين الأشياء . أنه سبي إليها . معنى الذي تقصده نظرية نسبية من فكرة النسبية . أعني أن يكون الزمان نسبياً إلى إطار إشارة معلوم . ويجب في الواقع أن منهم قصد ليننس على هذا سحو . وألا يساق مع هؤلاء الذين يرمون أن نظرية النسبية قد سقطت نصرية ليننس القائلة بأن الزمان يقوم على نسب بين الأشياء . ذلك أن ليننس لم يقصد من هذا مصفاً أن الزمان متوقف على إطار إشارة هو الشمس مثلاً بالنسبة

إلى الأرض ، أو لمربع بالنسبة إلى الأرض كما تقوَّب نظرية النسبية . وفصلاً
عن هذا فوب النسبية أو الإضافة يمكن أن يكون مستقلة عن إصدار إشارة . أى
تكون مستقلة . كما لاحظ لنتس (١١) نحن . وعلى أساس نظرية المظنفة
للزمان قدمت ميكانيكا تفديمة إلى عهد أينشتين . أى حتى أو ثل هذا تقوَّب
فنظر إلى الزمان من حيث مقياسه على أنه وحدثى أى إطار إشارة أحسنه .
فمثلاً إذا أخذت إصدار إشارة I . وإطار إشارة آخر I' . وحددت الزمن في
الإصدار الأول بواسطة ساعات جعلت إشارات لزمنية واحدة بواسطة إشارة
ووضعت في I' أيضاً نضع ساعات تحدد انضمام زمني في هذا الإطار
فتعاً بصرية بيوس وميكانيكا تفديمة (أى حتى عهد أينشتين) سيكون
المدلول الزمني وحدثى في كلا لإطارين . إذ كان الإطار I' متحركاً بالنسبة
إلى الإطار I لسكن . وكانت الإشارة الزمنية واحدة في نقطة بدء تحرك
من جانب I' . وعلى هذا فالمدلول الزمانى ساعة في I' سيكون هو بعينه
المدلول الزمانى في إحدى الساعات في I . خصوصاً المتباعدة لها شيء متحرك .
حتى إنه إذا رصد راصد في I' الساعة في I وهي تتحرك مارة به بسرعة
منتظمة . فإنه سيجد أن ساعة I' تقدم نفس المداولات الزمنية التي تقدمها
ساعاته في I وهذا ما يعرف عنه معادلة تحويل $r = r'$ ومعنى هذا أن
الزمان واحد . نسبة إلى كل إصدارات لإشارته الزمنية . بصرف سطر عن
كون هذه الإصدارات متحركة بعض . لنسبة إلى بعض أو غير متحركة . أى
أن الزمان مطلق وليس نسبياً . وعلى هذا فثبت نظام زمانى واحد بالنسبة إلى
كل الراصدين في إطارات إشارة مختلفة . وتختفى هذه النظرية المظنفة
للزمان بواسطة معادلات التحويل المعروفة باسم تحويل جاليليو . وهي
معادلات تمكنك من الحصول على وصف الحركة المتعلقة بالإصدار I' من

(١) راجع مقدمه بعنوان : « الصورة الاحصائية للزمان » في كتاب
« مشككة لزمان » ص ٢٥ ، نشرات جامعة كاليفورنيا في لوس انجلس ، المجلد رقم ١٨
كاليفورنيا سنة ١٩٣٥ .

وصف الحركة المتعلقة بالإطار I إلى درجة أنه إذا استطاع المرء الحصول على قوانين الحركة في I ، استطاع أن يحولها إلى I' . ونتيجة هذا التحويل هي أن قوانين ميكانيك القديمة ثابتة لا تتغير تحت تأثير التحويل لورنتز . وأبدت لتحرية هذه النتيجة إذا أننا لو حارب تجارب ميكانيكية على سطح يتحرك حركة مستقيمة منتظمة بالنسبة إلى الأرض ، وهي هنا يمكن أن تُعدّ إطار إشارة ، فلا مسدّد أن نفس القوانين واحدة بالنسبة إلى الأرض وهذا تحققت نظرية مغلقة في الزمان ونقيضها العامة إذن هي أن الزمان واحد بالنسبة إلى إطارات إشارة يتحرك بعضها بالنسبة إلى بعض ، وبالأحرى والأولى إذا كانت ساكنة

وهنا جاءت نظرية النسبية فثبت هذا الوضع بأن جعلت الزمان نسبياً يتوقف على إطار الإشارة

ذلك أنها قالت إنه في مثل التجربة السابقة سنجد أنه حينما تمر الساعة في I' وهي تتحرك مرة لساعات I ، يرى أن المدلول ترمي ساعة I' . وحرر عن مدلول ترمي للساعة العامة هنا في I ، فلا كتاب ساعة في I ثالثة ، كانت الساعة في الساعة في I' وكما رأيت سرعة الإطار I' بالنسبة إلى I ، زاد مقدار تأخير الساعة في I' عن مقابلتها في I ، وبالتالي بالنسبة إلى كل لساعات المشيرة إلى زمن واحد في I . وسبقنا هذا إذن أن الزمن نسبي بين إطارات الإشارة ، والساعات الموحدة في إطارات إشارة مختلفة تعطى أرمز مختلفة وفقاً لسرعتها بعضها بالنسبة إلى بعض وبفضل معدلات تحويل لورنتز يمكن أن نحدد بالدقة النسبة بين ساعات ساعات في كل إطار .

وبنن نعلم الأصل في هذه النظرية . فأول ما بدأت الأبحاث في هذا السبيل كان على أساس النتيجة ليلية التي انتهت إليها تجربة ميكسون ومورلي ، وهذه التجربة قد أقيمت على أساس ما افترضه العلماء من وجود

تأثير بجعل الكون . كى يفسر ، خصوصاً ظاهرة التأثير عن بُعد ، إذ
 هذا التأثير يعنى في عدة أحالة عن الوسط المادى المفترض ضرورة وجوده
 لتعمل لأثر . فإن ظاهرة كظاهرة تأثير المغناطيس في الحديد مع عدم تماس
 بين شريك وشريك . لا تمكن أن تفهم إلا إذا افترضنا وسطاً يجرى فيه
 التأثير . حتى يتيسر تماس ، ولما كنا لا نحس هنا بوسط مادى بين
 المغناطيس والحديد . فإن علم أن يفترض وسطاً ففأذا في الأشياء الصلبة
 دون أن يعوقه عائق . وهو هذا لا يؤثر في لأشياء أسرارها والأرض
 مشوبة بهذا لأثر . فإذ كانت الأرض ساكنة في التأثير . كان أثر من
 مشوب لا حصر مسافة معنومة . دهاً وبيداً ، ثباتاً باستمرار ، مهما كان
 عاصي في المكان . أن كى متحركة في لأثر . فإن قطع المسافة
 معها . دهاً وبيداً . يختلف تبعاً للاتجاه في المكان ، فإذا كان الاتجاه
 من الشرق إلى غرب مثلاً فإنه يسعرق وقتاً أطول مما إذا كان من الشمال
 إلى جنوب . دهاً وبيداً كى الخافين فأقيمت متحركة المعروفة باسم
 حركة مكسوب ومورنى . تبعاً إلى من قاما بها أولاً ، على أساس إرسال
 ضوء من نقطة واحدة إلى مرة ولكنهم مغطى نصفها بالفضة ، فينعكس
 نصف الضوء في اتجاههم ، ونصف الآخر في اتجاههم من حـ ويساوى طوله
 حولهم . وبعد كل من مـ حـ مرات انعكاس الضوء ثبة إلى هم ،
 وبمر كل نصف من شعاعين في مصدر مكرر صغير . فكان من المستطوع
 تبعاً لفرص ثانى أن يباخر أحد الشعاعين عن الآخر ، إذا حركنا الجهاز
 زاوية مقدارها ٩٠° . ولكن النتيجة لم تكن كذلك . فعلى الرغم من
 إحراء التجربة عدة مرات ، لم يتبين فرق بين الزمين . ومعنى هذه نتيجة
 السلبية أن سرعة الأرض في التأثير معنومة ، وأن الأرض ساكنة في لأثر
 باستمرار ، وستكون الشمس إذن هى التى تدور من حولها ، مما يقضى
 بنا إلى العود إلى تلك لتلميذ معنى الذى يجعل لأرض مركز الكون وشمس
 تدور من حولها . فأدهشت هذه النتيجة العلماء ، لأن من المسلم به أن

الأرض تدور حول الشمس بسرعة نحو ٢٠ ميلاً في ثانية . وتأخذ هذا
 اتجاه دقيقة . فكيف نقول إن هذه الحركة هي في الأرض ساكنة ؟
 هذا جاء ورنس وفترجراند فساء لا عن هذه في هذا التناول في رمن
 الذي قلب به حربه ميكلسون ومورون . فوجدوا في ما تحمله ضوء في
 قصعة مسافة من كوكب أو شخص . فلو جدد كأي شيء متحرك يتخصص
 صوله بواسطة حركة . كجاءت مسافة وهي تسير في ضوء . فلو
 كوكب من نور صعد الذي يقع من ضوء على مظهرها . محاولاً أن يدفع
 بها إلى الخلف . وعلى العجلات الخلفية وهي تحاول الدفع بها إلى الأمام .
 وإن كان الأمر لا يتم في حالة مسافة واحدة ضوء على حدة . فلو
 من طريق فكرة الانكسار . حاولوا تعيين معدل الذي رؤى في تجربة
 ميكلسون ومورون . وهذا يعرف من نوريس . وضع يده من الصبح
 أو المعادلات عرف بها بعد باسم تحويل ورنس . وهذا النظام من الصبح أو
 المعادلات هو بلورة الذي دفع بأينشتاين إلى حين يفسر لا يعين تجربة ميكلسون
 ومورون وحده . بل وأيضاً كنه من هو هذا التفسير حتى لم تكن بعد
 مشهورة بما أوكسب غير مشهوره على الإطلاق

حين أينشتاين بعض الأفكار لأويليه حتى كان يصح أن نعلم قد فرغ من
 تحديده . وعلى أنه فكره معيه . كنه هذا أو شمسكي من قبل
 أويليه فكره مورون حتى تقوم عليه هندسة إقليدية . ونهى من هذا
 بناء على هندسة أخرى غير إقليدية . فمثل فعل أينشتاين منكرد معيه
 وهي الفكرة التي تقوم عليها نظرية رمان تيرين . خصوصاً عند بيوتن
 كما بين رأيه من قبل . فمثل كيف معروف هذه الفكرة . وكيف
 محمود هذه معية في خصوصها . فلو سيطرة . معيه لا تترك إلا بواسطة
 شخص تصل إليه إشراقات في وقت واحد من مكثرت في متوه . سواء
 أكانت هذه الإشارة صوتية أم ضوئية . إن كان مسافة أقل من ٣٤٠
 تقريباً (وهو مقدار سرعة تنقل صوت في سانية واحدة) . فكأنه قد عن

مقدار ثابتة من الزمن لوصول الإشارة) . وصوتية محسوسة . إذ كانت المسافة أبعد من ذلك فتستغرق شخصاً وليكن حراً واقفاً في وسط المسافة بين A و B . وأن سرعة انتقال الإشارة ثابتة في كل الاتجاهات . فإن هذا الشخص سيحكم بأن الإشارتين حدثت في A و B في وقت واحد . إذ استقبلتهما معاً في نقطة الوسط الذي هو P . ولنكر P وكذلك إذا أحدهما شخصاً آخر . وليكن حراً . واقفاً في منتصف المسافة . وليكن P' . بين A و B . فإنه سيحكم بطريقة عيب على أن الإشارتين حدثتا معاً في A . B . إذ استقبلتهما معاً في P' . ولكن إذا تحرك نحو B في مسافة BD . لآخر . فإن الإشارتين لن تدركا على أنها حدثتا معاً . بل سيحكم بأنهما حدثتا معاً . وذلك بالنسبة إلى حبوب الإشارتين في A و B . ولعكس إذا كان حدثتهما في A و B . وهذا يدل على أن العبارة تختلف تبعاً لإطار الإشارة؟ وليس ثمة معة مصدرة إذ كما ادعت لنظرية المطلقة في الزمان . لتحديد المعية . ولتدري زمان (لأن كل قس زمان يقوم على أساس ملاحظة لمعيات) . في نفس محلته من مكان . نسبي إذ . وليس واحداً بالنسبة إلى زمرة مختلفة من الرصد

وثالث هي ستحة التي انتهى إليها أينشتاين في نظريته النسبية محدودة . والتي أعلنها سنة ١٩٠٥ . وقد سميت المحدودة لأنها لا تنطبق إلا بأوضاعين الدين تكون حركتهم نسبية حركة مستقيمة منتظمة وفي سنة ١٩١٥ وسع النظرية فجعلها تشمل غيرهما من الحركات . وسميت هذه بالنسبة العامة لأنها أنتج العامة التي أدت إليها نظرية النسبية المحدودة عديدة أكثرها يبدو مطبوعاً بطابع التناقض لطاهر . وأهمها وأولها أن الزمان نسبي . وثانيها أن المكان انحناء . ولثالثة أن سرعة الضوء هي أكثر سرعة ممكنة والذي يعنينا هنا خصوصاً هي فكره الزمان (والمكان) لدى تنصلي إليها هذه لنظرية . والمسألة الرئيسية في هذه الفكرة . هي أنه ليس من الممكن

أن يفصل بين الزمان والمكان إطلاقاً. بل يكونان كلاً متصلاً بمعنى متصل الزمان والمكان . والزمان في هذه الحالة يحدُّ رابع بصف إلى أعداد المكان الثلاثة . وهذا المعنى يقول مكوفسكي : إن الفصل بين المكان والزمان قد صار وهمًا لا أساس له . وإن استعاضا عن محور م هو وحده الذي يتسم بسبب حقيقة (١) . واعرفي القديم الذي كان يقال ، وجوده بين الزمان والمكان . ألا وهو أن الزمان ذو اتجاه ولا يقلل الإعادة . بينما المكان متساوي لاتجاهه . قد سقط على أساس هذه الطريقة . إذ أن فكرة الاتجاه الواحد لم تكن تعبري إلى الزمان قد صدرت عن تصور زمان مطلق تتأثر به ظهور ولأشياء متحركة فيه . دون أن يتأثر هو بها أدنى تأثير . أما إذا قلنا بأن الزمان نسبي . يتوقف على إطار الإشارة . والإطارات متعددة تبعاً لاختلاف لأحرام في المكان في حركتها بعضها بالنسبة إلى بعض ، فليس ثمة محدد لتحديد عن اتجاه واحد . وزمان واحد لا يقبل الإعادة وعلى هذا . فهناك أكثر من اتجاه واحد في متصل الزمان والمكان هو اتجاه زمني . ولعدم التماثل بين الزمان ليس ذا اتجاه واحد مستمر كاتجاه التاريخ . مادام هذا ذا اتجاه واحد . بينما ذلك لعالم وضعه كلاً به اتجاهات زمنية عدة . ولما عرف وصحح بين كذا لخصتين ، في الزمان والزمان التاريخي . أعني الزمان ذو الاتجاه الواحد . يوجد فيه حوادث يتم على هيئة لتوالي أو على هيئة لمعية . ويمكن أن يدرك مباشرة بحس والدكرة . والدة فيه ذات وحدة جوهرية في الاستمرار لحس كل الحاصرات المتولدة . أما الزمان التاريخي الذي تقوم به النسبية . فلا يستطيع أن يحدد فيه موضع الزمان والمكان للحوادث من حيث لتوالي أو لمعية إلا إذا اتفقا أولاً على وضع معايير للمعية والتوالي . معايير تتوقف على إطارات لإشارته الزمنية التي تجري فيها تلك الحوادث . ومن هنا فيفس في الوضع أن يحدد . بطريقة

واحدة سابقة على وضع معيار معينه . التوى أو معية بين احد و دث .
والمرودى نصي الرمي لا تتحدث في حصة الرماة القريبى نظريته عامة
سنة . بل لا بد من وضع مقياس جديد . المرودى نصي الرمي ١١١
ومن هذا رى في سنة ١١٠٠ مقياس في مبداهى قياس عدد والأصول
تتوقف على وجهة نظر رتب ودرج . لإشارة على وجوده . ثم يصنى
على مقياس صاعداً ذلياً

وهذا يقدم على مقياس فى مستخدمه فى قياس عدد ولأطول
الى تدخل فى ظهور قد أكدته شكل قون وأوصح نظرية حكم
خصوصاً كما وضعها شيربرج عند رى هذا لأحر ١١٠٠ مقياس ذو شير
أكبر فى موضع المرودى . رى حصة من مستخدم ١١٠٠ قياساً دقيقاً
كل لدقه . بل لا بد أن يكون ثبوتهم يعنى لا يمكن رىه وعلى هذا .
فبعد أن كتب مكسك سنة (١١٠٠ م) فى سنت نظرية حكم عد .
شيربرج قد فى ذلك مبداهى سنة بعد . رى حصة مبداهى نظرية نسبة
فها (ثبوت أن مقياس رىه . يمكن أن يقضى لدقه بردد كى ردد
تحدد نظروف التى يوجد بها صغره هر شه . ذات مكسك ككويه .
إما لا يمكن أن يقضى رى دقه مضمه . بل حتى ثبوتهم . بلاغى يس فى وضع
أحره . ودثت سبع من ردد عمل رى حصة رى حصة الصادرة
مرصوده . وفصلاً عن هذا لا تعترف ١١٠٠ كى ظهور قويه للأصول فى
إطارات رماة ومكسك . بد بشت حسب شيربرج أن ظهور هر مبداهى
لا خضع برحكام ودقه مضطه شو عد علم حركة (ندم قوى مبداهى) .
من ثبوت حر ف دثماً على يقاس تبعاً لثبوت بلاست وتبعاً هذا فهو مقصود رت
الرماة لككويه فى القريبه عددة (رى م م م نظرية حكم) لا نستطيع أن نتناول

بندقة تعلقات المحبرة . أعني تلك التي لا تدرك إلا بعهد (١)

ونص أن هذا العرض كافٍ لكي يظهر على الخصوص أهمية الرئيسية
لنظرية ترميم عربتي كي وصفها خمسة محبوبة ومعتمدة . وأكثف نظرية
لكم . وعسى لأن أن نحصل منها شيء نكن أن يكون مقبولة . الخ

ومن أهم هذه النتائج محو أن ترميم ومكب يكونان كلا واحداً ،
يمكن أن يسمى متصلان زماناً وامكاناً ، له أبعاد أربعة هي الثلاثة معروفة
عن مكب . والرابع هو بعد ترميم

والشبه أن مقيد . ترميم خمسة يتوقف على إصدار لإشادة من بوحده
الرصدي في مقاديس دمه . وفصلنا عن هذا لا نستطيع أن نعبر باند مدد
الظواهر خصوصاً إذ كانت في مستوى باري أو لأخرى من حسب صرف

والشبه شاذة أن ترميم به أكثر من حده . ولأنه يتوقف هذا على
معيير التي تضعها سابقاً بخلافه نعمة و . ولا معيار مطلقه . بل
موصوفات على معيار

فإذ شئت لأن أن تعرف خمسة خمسة شائع من ناحية فلسفية .
في أثرها في فهم تنسقي لرمم . و . بوحود وعرفه . و .
الخلاف في تقدير على شدة في عربائين شخصيات هذه نظرية .
وبين التلازمة بوجه عدم و عربائين كقصص أعني من لا يعلمون
أهمية كبيرة على هذه النظرية الجديدة

وأصحاب حرس شيء محوون إن خمسة لا شأن لها ترميم الخي الخاضع
بشيء تقوى به لعله به معرفة أو نظرية الجديد . وهي إن حسب هذا تقتصر

(١) راجع حيلة Juvet : تركيب شخصيات الخيائيه الخديده .

مقدماً مكاناً للعلم مستقلاً عن الشعور الذاتي . وأن الأرض شيء مستقل عن
الشعور يتحرك حول شمس مستقلة عن الشعور كذلك . وأن صورة
يقوم شيئاً مستقلاً عن الشعور . ويسرى سرعة معينة . وهذه كلها
افتراضات لا تعنى بصرية حسية . ولا أية بصرية فريدييه . بل بحث فيها .
مع أنها هي تعني ما بحث فيه الفلاسفة عند بحثه في الزمان . ولذا يقول
هولكيت بعد أن عرّض هذا الرأي : « ظاهريات الزمان تقوم قبل كل شيء ،
وبدئاً من كل بصرية حسية » . ولأقوال التي تنتهي إليها ظاهريات الزمان
نفس صحيحة . « بآ ما كانت امتناع التي يصل إليها أصحاب نظرية النسبية .
والفريديويين على العموم » (١) . ولكن نقد فولكيت هذا يرجع في الواقع
إلى نظرة خاصة في الزمان . هي لنظرة إليه على أنه نفساني صرف ، ولا وجود
له كمؤثر في « وجود بوحه عام » . لذا يعود بعده إلى نقد حقيقة الموضوعية
للأشياء الخارجية . ولذا لا يمكن أن يؤخذ به إلا من وجهة نظر هذه

وأدق منه نقد كاسيرو ودريش . أم كاسيرو (٢) يرى أن نظرية
النسبية نظرية فريدييه . ولا يمكن أن تفسر كظريية في المعرفة . بل هي
لا تحتوي على أية فكرة لا يمكن أن تستخلص من وسائل المعرفة في الرياضيات
والفزياء . والزمان والمكان في الفلسفة ينظر إليهما على أنها قديمان . أي
شرطان لإمكان المعرفة الفريدييه صواب . ومن هنا بحثها من ناحية لفلسفة
يسبق كل دراسة فريدييه ولا تتأثر بنتائج هذه الأخيرة . ومن هنا فيس في
وسع نظرية النسبية بوعيب أن تبحث فيها على هذا الاعتدال . أعني كقولها
قديمان . وإدراك كل بحث في « الزمان والمكان الفريدييين » (ص ٧٥ .
ص ٩٤) . وفصلاً عن هذا عين نظرية النسبية قد أساءت حتى إلى الفزياء

(١) يوهانس فولكيت . « صاهريات ومبهميات إرنان » ص ١٣٧ .

ص ١٣٧ ، منشور سنة ١٩٢٥ .

(٢) أرنست كاسيرو : « حول النسبية لايشي » ، بوليس . سنة ١٩٢٢ .

نفسها في هذه الساحة. إذ ضللت لُبّة الباقية من الموضوعية الصريانية كل معنى وجودي. إذ استحالت هذه الموضوعية إلى طائفة من المعادلات المرححة بين التعقيد ورمادة التعقيد. وهذا لم تعد الصرياء تحمل مسألة الوجود في شيء. يضاف إلى هذا أن هذه النظرية قد سوت بين الزمان والمكان. وقصت، أو كادت، على ما بينهما من تعارض جوهرى، بأن وحدت بينهما في حديد عددي. واستنجدت الزمان إلى عدد. وفقد اتجاهه في الاستقلال أو في الخاصية كل خصائصه. أي أما فصبنا في لواقع على آت الزمان. فلم يعد لها أثر أو خاصية يتميز بها الواحد من الآخر ثم إن فكرة الانفصال قد لقيت هذا الخط كذلك. إذ حلت محلها فكرة الانفصال. ما دم الزمان قد استحوذ عدداً. والعدد كم مفصل وقد يكون. أو هي. ما الحق، الفعل في أن تعمل هذا من وجهة نظرها، أي من الساحة الصريانية الخاصة. وبعبارة أدق من حاجة قياس الأرمية. لكن لا يخفى لنا ذلك من ناحية الزمان الحى. الزمان القسقى المشعور به. الزمان التاريخى دى لانه. ومن هنا عليس الحق في أن نحب أن نظريتها في الزمان والمكان هي وحدتها لصحة والخلاصة إذن أن نظريته النسبية بصرية خاصة بقياس الزمان التجريبي لا أكثر.

وهذا ما أكدته دريش أيضاً في مقدمته. إذ يرى أن قيمتها هي أنها ليست قصور وسائل القياس الزمانى عند الإنسان. وأوصحت ما هنالك من أخطاء نتيجة لهذا. ولكن أينشتاين يحمل من هذا القصور تعبيراً عن واقع الوجود. ويدعى أن القصور الإنسانى لا يستحيل إلى ماهية الوجود.

أما برحسون^(٢) فقد أحصى أسطورة بحث شامس وبعد مستمر فقد:

(١) هانز دريش: «نظرية النسبية والفلسفة»، سنة ١٩٢٤.

(٢) هنرى برحسون: «الذرة والذرة»، باريس، سنة ١٩٢٢.

أما المعية التي هاجمت فكرتها فتدبره بسببه فيجب أن لا يحيط بها بصل
 بها أن تمت نوعين من المعية ونوعين من تنوع الأول رخص في الأحداث .
 يكون جزء من مادتها ويقتصر على ولا آخر مضيق عليها لحساب .
 واصله رخصه خارج عن الإصدار لأول يعبر عن شيء من الإصدار نفسه .
 ولد فهو مضيق أما شيء متغير . مسمى . متغير . يرجع إلى حقيقة .
 تضمنت في سمة سرعة . ووجوده بين . يكون اندى حد الإصدار في نفسه .
 وبين حركة حتى تشبه بالنسبة إلى غيره . فكل جزء صوري من معية
 نحو التواني ومعية الأولى . أو تنوع لأول . نسب إلى مجموعة من
 الأشياء : أما الثانية فتنسب إلى صورة متغيرة . رخصه في مرة واحدة
 تشويهاً بقدر رخصه سرعة معروفة في الإصدار . (ص ١٢٥ ص ١٢٦)
 وبأحد عيونه كونه لا يتحد . لأن معية شيء مع أن تمت معية أخرى
 قبل هذه وأكثر منها صعبه . حتى معية تزيين . وذلك حتى تقتضي بيار
 خارجية في مادة واحدة المعروفة بتغيرها في مرة واحدة . وهو تدبر
 شعور . وهذه هذه نسب لا مادة لنفسه حتى يعرف بها حتى تأمل أنفس
 طبياً . وسكنه بغير مرهم . كذا حتى يشمل نفسه تدبر تلاته
 في فعل واحد لا يغفل نفسه ولا نسبة لنفسه بين معية بيار . معية
 آتية . مادتها في مادة خاصة . لأن كل مادة سببها فاعلم وهي
 يستهتأ . وسكن يكون فكرة لأن بظرفه صعبه . وأيضاً فكره
 الآداب المعرفية . يدبره عند أن حتى يرمي في مكان . لأنه يدبر
 لكن لعمده آت . هو . حتى يفسد (ص ٦٨) . أعني أن فكره
 الآن صادرة عن حصة بين رخصه وسكنه . ونحن تصور في مكان
 نقص . وقد تصور في هذا الزمان سكنه نقضاً أيضاً . معية آداب فالآن
 ليس شيئاً موحوداً . لتعلم . بل بالقوة فحسب . لأن الآن سيكون الحد
 ندى تدبر عده امده إد . وسكن لا تنف . ولذا فإن الزمان
 لا يمكن أن يعطى لآل . وإد صدر هذا عن الشطة ارباضية . أي عن المكان

(ص ٦٩) . فكان المية بين الآتين ، وهي تلك التي يتحدث عنها أصحاب نظرية النسبية ، صادرة عن المكان . أو عن الزمان المسكاني . وهي مع هذا طبيعية ، فلا بد من المية في الآن أولاً لتسجيل مية بين ظاهرة وبين درجة ساعة . وثلاً بتعيين معيات هذه الزمانات على زوايا مدتنا . على صور مدت آخر . زوايا مدت التي أنشأها فعل تعيين نسبة وتعمل الأوتار من بين هذين التعيين هو الجوهرى لقياس الزمان سكنى بغير الذي ، سيكون تمت قياس أيأ كذا . وهذا يعنى أن بعدد زوايا مثل أي شيء كان ، وقد لا يكون مفكرين في الزمان . فلعبة بين زوايا حركتين خارجيتين بالمسة أيضاً أي التي تسمح لنا بمكان فليس زوايا . ولكن مية هذه الزوايا مع زوايا مضرة ، وسقطت على صور مدت خاصة . هي التي تعمل هذا بقياس مقاساً للزمان (ص ٧٠ ص ٧١) ونعود أوضح شواهد إلى مية في الآن نعوم على المية الخاصة في تيار الشعور

أما بعد الرابع الذي يتحدث عنه أنصار هذه النظرية فليس شيئاً آخر . في نظرهم يحسون ، غير الزمان المسكاني الذي أوضحه في رسالته . بحث في التعصب المباشرة للشعور (ص ١٨٨٩ ، ص ٨٣) وقال عنه إنه تصويري زمني للمدة الحقيقية مأخوذاً من المكان . فتتحد المدة على هذا النحو شكلاً وهيأ هو الوسط المتحسس . ونقطة الزمان بين هذين الطرفين . أي المكان والمنة ، هي المية . التي يمكن أن نعرف بأها تقاطع الزمان مع المكان . ففكرة بعدد أربع فكرة يوحى بها بواسطة كل تصوير مكان للزمان . ولم تأت نظرية نسبية هي شيء جديد عما كانت تفعله استعارات العملية السابقة المتعلقة بالزمان . وكل ما هنالك من غاوى بين هذه النظريات الشائعة ونظرية النسبية هو أن تصوير الزمان بأنه بُعد رابع للمكان يفترض صمياً في استعارات الشائعة ، بينما نظرية نسبية قد اضطرت إلى إدخاله في حساباتها للزمان فوقع الأمر إدخا في هذا البعد رابع أن العلم لا يعرف من الزمان إلا الزمان المقيس ، وبالتالي الزمان المصور على هيئة المكان ،

ولا حاجة لنظرية النسبية كي نقول إن هذا الزمان الرياضي المقيس هو بُعد
يضاف إلى المكان . فهذا شيء معترص في الزمان . ما دمت تعدده
خاصةً للقياس ، أى في كل زمان ينظر فيه بعلم ، فندب في قياس الزمان
ميل إلى إغراق محتوى الزمان في مكان ذي أربعة أعداد . فيه يوضع المص
والخاص والمستقل حياً إلى حب أو فوق بعضهما بعضاً عند لأزل . وهذا
الميل لا يدب إلا على عجزنا عن أن نترحم عن الزمان نفسه رياضياً ، وعلى
الضرورة التي تنحش . من أجل قياسه ، إلى أن يستبدل به معيات نفيس
وهذه المعيات آيات ، لا تشارك في طبيعة الزمان الوافى . فهي لا تستمر
(أى لا تحرى على صورة لده) ، (لده والمعينة) ، ص ٧٩ - ص ٨٠)
أما البعد في أن هذا البعد المسمى الذى حل محل الزمان لا يزال يسمى زماناً ،
فهي أن شعورنا بشيخ في الزمان المتحجر على صورة مكان المده الحية ،
وهذا يعود شعورنا فيحاول أن يه الزمان ، أفنده إياه من أجل قياسه

ولأمر في مسألة الأزمنة المتعددة لنى نقول بها نظرية النسبية كالأمر في
هذا البعد الرابع إذ الواقع أنه لا يوجد غير زمان واحد حقيقى عند العلم ،
هو زمان انزياحى . أى يصع العلم . أما الأزمنة الأخرى فليست غير أزمنة
بالقوة . أى متحيلة . يعزوها إلى راصدين متفرعين . أعنى حبيين ،
وليس في هذه الكثرة ما يندى مع قولنا بزمان واحد ، وهى يشأ التقص
الموهوم حياً نمسب هذه الأزمنة حقيقية واقعية ، أى أشياء يمكن إدراكها
أوقى وسعنا أن نحياها .

ومن هنا نستطيع أن نزيل كل الأوهام التي أنت بها نظرية النسبية . ومن
أشهرها قرائن مسافر مطلق عليه في قديفة ترى من الأرض بسرعة أقل من
سرعة الضوء . جزء من عشرين أنها ، يلاقى نجماً ويرتد إلى الأرض بالسرعة
نفسه . فإنه حين يخرج من القديفة ويكون قد مضى عليه فيها سندان مثلاً ،
سيجد أن كوكبه لأرضى قد مضى عليه مائة سنة . فيقول برحسون إن

هذا الافتراض غير صحيح . بل مسجد أن تيار الشعور لدى الشخص القائم على الأرض قرب الموقع الذي روى منه القديفة هو بعينه في مقداره تيار الشعور عند المسافر . فإذا كان مقدار الشعور الأول سنتين . فالمسافر كذلك كحدث الحال في الوهم الآخر الذي يقول شعاً هذه المصرية إن امعية باللسة إلى الطريق ليست هي امعية باللسة إلى القطار فيما يتعلق بحادثين مثل برقين يحدثان معا . فإن برحسون يذكر هذا القول مؤكداً أنت لو سألت راصداً حقيقياً في القطار . وآخر حقيقياً في الطريق . فمسجد أن يراه رومان واحد . وما هو في حالة معه باللسة إلى الطريق هو في حالة معية أيضاً باللسة إلى القطار .

ونتيجة لأخيرة التي ينهى بها برحسون من هذا النقد هي أن الزمان الذي أنت به نظرية النسبية لا يكاد أن يختلف كثيراً عن الزمان الفيزيائي المعروف ، ومن هذا فليس ثمة من نتائج جديدة بالنسبة إلى الزمان كما يراه فيسوف ، وليس للفيزياء ، وبذلك لنظرية النسبية . أن تقوم ميتافيزيقا في الزمان

ولو نحن نظروا - بعد هذا العرض لآراء الفلاسفة في نظرية النسبية - في قيمة هذا الرأي ، لوجدنا أن المتحورين هما أعني الفيلسوف والفيزيائي ، لا يتناقشان على أساس واحد ، بل بقيم كل مقادير على أساس وجهة نظره الخاصة . فزمان لأول زمان إما قبل سابق على كل تجربة فيزيائية ، وبالتالي يبحث عنه في أساسيات النسبية . وإما حيوي تصان شعوري ، وهذا أيضاً سابق على تجربة الفيزيائية أو على الأقل يقوم مستقلاً عنها ، وأياً ما كانت فالنتيجة في الحالتين واحدة من حيث القول بأن بحث فيسوف للزمان يسبق ، بل ويحدد بحث الفيزيائي ، ورومان الفيزيائي زمان قياس لا يتصل بالشعور اتصالاً ضرورياً ، وبالتالي لا يمكن أن نعدّه مبدعاً قليلاً أو تياراً في الشعور التصان الحي . فهل معنى هذا إذن أن الزمان هو غير الزمان

هناك . ويجب الداني أن نفحص فيها فلا تتأثر دراسة الواحد بدراسة الآخر ،
ولا داعي للحصص بين التصورين ؟

يسو أن هذه هي النجحة التي يجب أن ينتهي إليها لأن أصحاب نظرية
نسبية من ذوي شريعة فلسفية لم يسمو - نتائج نسبية من شأنها أن ترفع
على أن هذه النظرية يمكن أن تستخلص من نظرة في الوجود ورجل مثل
هانز ريشدخ - وهو من المؤهولين فلسفاً ومن التريبيين مصدرين لم
يقدم له شيئاً في حقله عن الأهمية الفلسفية لنظرية نسبية . وأهم ما قد
هو أن نظرة برمان في أنت - بحرية نسبية تفصي على فكرة قليلة
زمن عند كنت . وروسي على بعض التصدي التي ألقى عنها الفلاسفة
مهاية خاصة وحسوها ثابتة في ذلك . وتبحث أنت بعد هذا عن
هذه عصبية لحية هي أنت عند نظرية الحديثة . فلا تضر إلا بعض
الأفكار الخاصة بالتحكم التركيبية النسبية عند كنت وبدا من أن بين
ما ريشدخ هذه نتائج النسبية . التي يعنها رأس عقيدة . وأى أثرها
في تغيير نظره في الوجود عند الفلاسفة بدلا من هذا بدود عماسة
أشغل هي مسألة مدد يمكن أن يفيد العبد سوف من شريفي وو صبح أن هذا
اللاواذ ليس إلا قراءاً طاهراً من الإحاطة عن السون الحقيقى وهو القيمة
الفلسفية لنظرية نسبية . وخاصة في مسألة برمان واحد ليس كذلك
تماماً ، نسبة إلى مورتنس اشكك . فإنه كان أقل حماساً من ريشلباخ ، ولذا
كان في حديثه دقة أكبر . فلم يلجأ إلى هذه الممارات عسده خوذه التي
نعت بها ريشدخ مجرد نعت دول بين - لأهمية النسبية بالنظرية الحديثة
فقد بدأ بأن مير بين الزمان المقصود في هذه النظرية وفي شرياء بوجه عام ،
وبين برمان الحيوى أو العسالى أو الداني تغييراً واضحاً ، وقال إنه ليس
للفزيائى أن يهتم بما يقوله التمسالى هنا ؛ أما الفيسوف فيهم بما يقوله الفزيائى

(٥) وقد طهر في « مجلة النسبية » عدد خاص بنظرية النسبية ، يوليو -
أغسطس سنة ١٩٢٢ ، ص ٥٧ .

وجوهره عن الزمان عند الفلاسفة . وهذا شيء زائدته نظرية النسبية تأكيداً ،
بقولها خصوصاً إن تمت أزمته عدة . وإن الزمان ذو اتجاهات وليس لدى
النجد واحد . وإيه لا يقوم مستملاً ومصادراً . كما يقول المذهب الحيوى
عن المكان . بل هو بُعد من أبعاده . وبالتالي فهو ورياء من جنس واحد ،
والأبعاد الأربعة على مستوى واحد . وفكره المستعمل والمضى فكره سدة
مطلقة . كل هذه الأقوال فى اختلاف واضح مع ما يقول به الفلاسفة
عامه لا كل فلسفه عن الزمان . فهل يقول بعد هذا إن زمان الحيوى
أسبق من الزمان الفيزيائى . وهو الذى يحدده . وهذا الأخير يقوم على
الأول كما قال من ذكرنا من فلاسفة ؟ أو هل نقول بأن ليس تمت زمان
عبر الزمان الفيزيائى . والزمان الشعورى أو الحيوى من اختصاص خيال
الفلاسفة ؟

نظن نحن أن ليس من الحق أن نقول هذا أو ذلك بصورة مطلقة
فالزمان الشعورى الحيوى حقيقته لا شئت فيه بلغته إلى الإنسان . والزمان
الفيزيائى هو الآخر ضرورى من أجل إيجاد مقبض مشترك بينه بظواهر
الحركة فى حركته من ناحية التوى . ولكن هل من سبيل أن نوفق بينهما
فى صورة جامعة ؟

نسا نطرح كذلك وما رأيناه فى موقف كلا الفيزيائين أصدق شاهد على
هذا الذى نص . فكل منهما يبدو مستملاً فى طبيعته عن الآخر . إلى درجة
أنه يستطيع أن يقوم بنفسه ولا يخرج فى تحليله عن مقتضياته الخاصة . حتى
ليكد كل منهما على الزمان من جانب واحد أن يكون مستملاً . ومن
هنا نستطيع أن نقول إن أى نقد يوجه من جانب الفيزيائين إلى أحد صلا الفيزيائين
الآخر هو بعد يقوم على غير أساس . لأنه يقوم على أساسين مختلفين . كما
نتبين إلى حد مد حين فكت لم ينفذ بيوتن فى الواقع . لأن الأساس
لدى نظره منه كست إلى الزمان غير ذلك لدى نظره منه بيوتن . وهذا استمرار

رمان بيوتى يشق طريقه في تزياء غير حدى إصلاًفاً بعد كسب أو من إلى
 كسب من الفلسفة . كى مستمر رمان كسب في نظرية معرفة أو الفلسفة
 سمو وينقد من وجهة نظر الفلسفة ونظرية المعرفة وحدها ، دون أن يتأثر
 برمان غريباتيى . هذا كى . أن يستخرج من هذا نتيجة هى أن تكون
 لا وحبب الفصل بين رمانين مختلفين كى لاختلاف . لأن كلا منهما
 يدسب إلى ميدان خاص مستقل عن الآخر وتبعاً هذا قدقشه نظريه في
 أحد الزمان لا يمكن أن تكون صحيحة إلا إذا حارب في دحل ميدان هذا
 الزمان وحده ومن غير الفلسفة و تزياء معاً . في هذه المسألة خصوصاً .
 أن مصروف كل شيء محله الخاص وسننى نظريه وفروضه تبعاً لاهر صاته
 ومقدماته الخاصة ، وإلا فتج سوء التماهم هذا الذى بين . كى وصوح
 بين فريق الغريباتيين وفريق الفلاسفة

وحى حر تصور كل شخص على توكيد هذه الثابتة في النظرة إلى الزمان
 على الرغم مما يعترضه من صعوبات وشكوك . حتى ما هذا أن يتوهم مبدئاً
 لأن ستر لنا السبيل أمام الحل الذى قرنته

وبعل أهم هذه الصعوبات تلك المسألة إذا كى هناك رمان غريباتيى
 وآخر فسق . وإذا كى الزمان يحدد نظرة في وجود . أفلس معنى هذا
 أيضاً أن هذا نوع من الوجود لا سبيل يرد بوجد منهما إلى الآخر ؟

هذا قد فلاس من لقوب بأن تحت وجودين مستقلين كل لا عصب
 من حيث الجوهر . وإن كى متصلين من حيث الفعل . هما بوجود الدانى .
 والوجود الغريباتي . والوجود الذى هو وجود الإنسان . و الآخر هو وجود
 الأشياء في العالم الذى يوجد به الإنسان . ولغة بينهما صلة فعل محسب ،
 معنى أن الوجود الذى يخفى مكانه هو سطة لأشياء . أن يتحدد أدوات
 لإخراج ما به من إمكانيات إلى حيز الفعل والواقع . ولكن هذه الصلة
 من حيث الفعل لا تؤذن مطلقاً بوجود صفة ضرورية من حيث الطبيعة

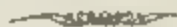
نهيها كما هيها كب . كما أن الإمكان لا ينفك عن معنى الاستطاعة . بل
معنى والقياس للدين أو صحاحه .

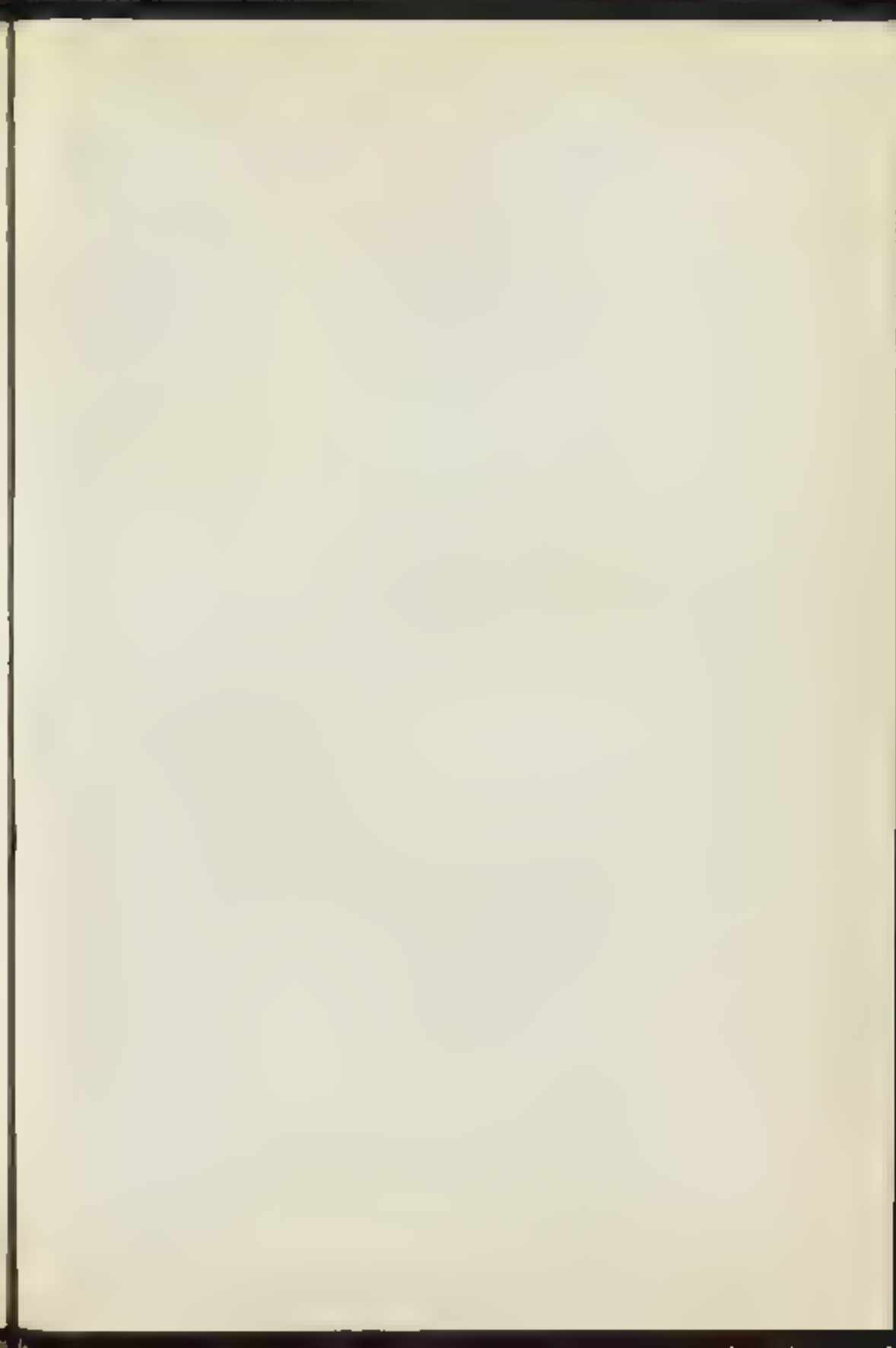
٥ أن الحرية هي نصته الأولى لوجود الذات . وهذا يستخلص من
سلجة السامه أي رتبة لفكرة الإمكان كما يراها . وانصلة بين وبين
فكره . ووقع

٦ أن شدة في طبعه أو وجود أو مشاققة لوجود نفسه يجب أن يُعند
مسميه لأول التي على أساس يجب أن يوضع كل مذهب في الأخلاق .
وأن فكره ينوتر في فكره أي يجب أن تسود كل نظره أخلاقيه

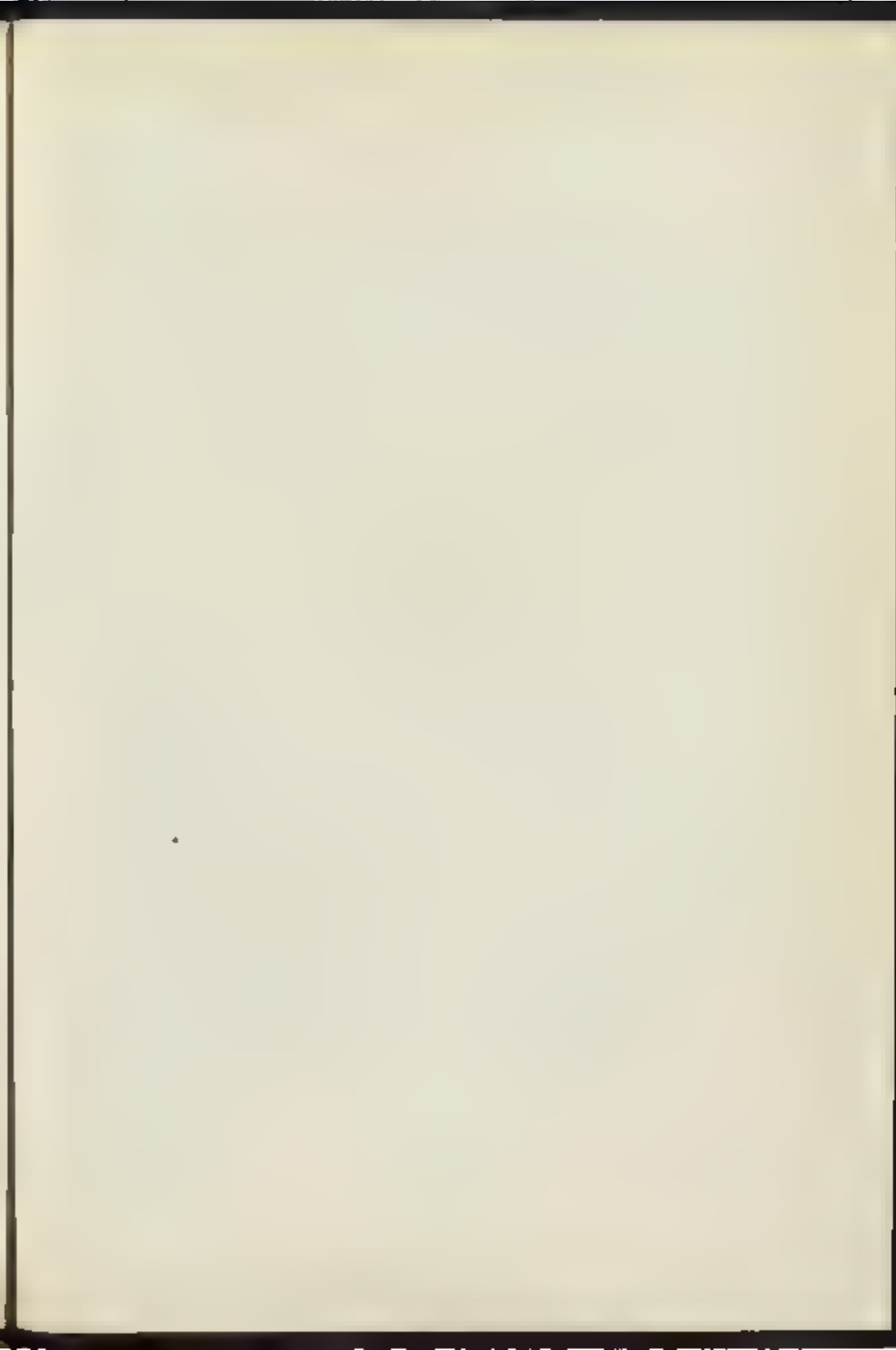
٧ أن لعقل سطحي ليس هو شدة أو حدة أي يستطيع إدراك أن
بدرجته حقيقته . وجود الحق

ذلك أنهم لشأن والاصرار . أي يسمح فيها التفسيرات منه المذهب في وجود
مشرع الآتي منه





الوجود الناقص



التناهي الخالق

لا وجود إلا بالزمان . والزمان سر التناهي . عكس وجود لشيء

ولكن "نعم" نحن لإمكار وكل تمنى فعل . و فعل هو خلق .
وساكن اذن حلاق

فان وجود كل شيء مرتبط بوقت شئ وحوادث ذات لمرور.
والأول كل ما يدور به . سواء أكان دأ وغيه أم كان أشياء وليس
تبدل في صميمه بل وجوده غير كدور وعنه . أو كاشء حمادية.
فإنه لا يسهل إن يدور لمرور من ناحية المعنى سيان ، والاختلاف بعد
بسر لا في درجاته . وبالتالي في موقف الذات بإزاء الواحد والآخر

وأوحد منى وحود مستقل منه ، في عبارة ثامة من حيث الطبيعة عن
كل وحود معه ، ولا سبيل إلى متهم الحق بين ذات وذات ، إذ كل
مهما علم قائم وحده ، وعلى حد بعيد كبير كحور د ، كل فرد هو بذاته
م م ، وليس أفد منه منى لا يمكن أن منه إليه من أحديه ،

أما وجود غير فلا يسهل له إلى أدنى حد من حيث الفعل . ولذا لا ننظر
إليه بدت إلا من حدود ساجية . وسعاً في يتحدد موقعها إرثاته . والفعل
صروره بدت لأب . فعل تحقيق لإمكانية . فلكي تحقق نصها لا بد في إحد
أب تفعل . ومعنى لا بد أن يتم في وجود الغير وبواسطه . ولذا كان عيبها
أن تتصل بهذا الوجود المعاني . فاشقوا الذاتية من العزلة المطبقة إلى لغيرية
لحقيق لإمكان صروري يد

وفي هذا نحن عرضنا مسائل الوجود الرئيسية ، ألا وهي لغربية .

والظيعة والفعل . والامضى . ووجود غير كأداه . أى لإحالة فندشرع
إذن فى بيانها .

فمكر الحديث صريح (١) بين لدب والموضوع من أجل تحرر الأولى
من الثانى . صراع ملغ أوجه فى المثالية لأبوية لى كد أن يتم على يديها
هد التحرر . ولكم بدلاً من توكيد الذات بمعنى لدب الفردية . ستدلت
هذه ذاتا كلية سمها الأنا ملغ أو لصورة المصنعة أو بروح الكلية إلح ،
كما رأينا من قبل فى عرص لدب هيجل . ثم سر كبير كجورد خطوه
أخرى فى هذا السيل . ولكن نحو توكيد لدب المفردة . بعكس المشية
الهيكلية ، وتلاه نيشه فتقدم فى طريق الذاتية المفردة سرعه أكبر . ولكهما
لم يذهب فى اسواق إلى توكيد لدب المفردة بالمعنى لوجودى
الحالض . نظراً إلى تأثير كليهما بسرعت غير وجودية . ولأول سادت
بمكيره مرعة ديبية . فكان من شأن هد أن رمض فكره لدب المفردة بمكيره
الوحدة النفسكية ، فكره لعديس ومتأله . ثم جعل بصرته مشوية بمصعة
تقويمية صاهرة مد لدبة . ولا بأس فى الواقع من أب ينظر إلى المسألة
من وجهه نظر تقويمية . ولكن على شرط أب بأن ذلك بعد سطرة الوجودية
الحالض ، ههده لا بد أن سبق كل تقويم أخلاقى أو ديبى . وطامع التقويم
هد محده كذلك عند بيشه . ومشكل أكثر صراحة ووضوحاً فإنه حينما
يتحدث عن لدب المفردة . إنما يعكر دائماً فى لاسان الأعلى . وهذا
علب عليه هذا لتذكير . فلم يظفر . أو لم يأت . بسطرة فى وجود اندات
المفردة من حيث ضيقها فى الوجود . لا من حيث ما يجب أن نعلمه لتلغ
كما لى وتحقق علاءها بذاتها فوق بقية الدوات الأخرى . وفصلاً عن هد
كله فإن كليهما لم "يقسم" مدهاً واصح المعالم على أساس وجود الدات المفردة ،

(١) راجع خطوات هد الصراع بالتفصيل فى كتابها « شوبهور » ،

وإن كما تدبر كثير كحوردها بكثير من الملاحظات والأفكار الموجهة .
والعلة في أن يدرك الذات المتحركة لم يتحقق بعد من ناحية الوجودية أن
لأمر قد نظر إليه حتى الآن من ناحية نظرية المعرفة . من ناحية الفكر .
لا من ناحية الوجود . وهذا يعود بدوره إلى أن ملكة الإدراك كانت العقل
بتصوراته المحددة : ومن ثم الصورة الوجودية إلا إذا قلنا بمصدر آخر للمعرفة
من شأنه أن يجعل الأمر على اتصال مباشر بالبدوع الخيالي للوجود فما هو
هذا المصدر وتلك الملكة ؟

في الشعور بالوجود لا يكون هوباً عن طريق الفكر مجرد . لأن الفكر
المجرد أسرع للنفس من يدرك الوجود الخيالي والوعي في ملكة أخرى يذهب
مها الحياة لتوتره الحادة ولا يسوده فعل وحركة . بل صبيح حرجية عن
الوجود لا تبصر بدمه . بما يبلغ الشعور بالوجود أعلى درجة في حالة العمل
الخاص الذي أشب أفعاله في الحياة المضطربة . أي في حالة السروع
المشوب لعاطفة . فهي حالة تنبئ إذن إلى الإرادة والعاطفة أولى من
التفكير إلى عقل والفكر ولذا يجب أن نشدها في مقولات للعاطفة والإرادة
نضعها مكان مقولات العقل التي لم يُعثر الفلاسفة عليها حتى الآن

والوضع الواضح هذه المقولات يجب أن تراعى الطابع الديالكتيكي لكل
ما هو موجود . لأن الوجود كما قلنا في الفصل الأول سيجب لأصداق ،
كل ما قبله ينصف بطابع التناقض . لأن الإمكان حين يستحيل إلى فعل
لا يفقد بهذا صيغ الممكن . إذ هو طابعه الأصل . وفعل لا يبقى نحو
هذا لطابع . ويمكن جامع بين استقيصين . لأن الإمكان معناه الخيالي الحقيقي
الإنحائي لا بد أن يشمل الشكليات المتعارفين . وإلا فلا معنى للإمكان إذا كان
من ناحية واحدة . بل سيكون حينئذ فعلاً . لا إمكاناً . فإذا كان كل وجود
في أصله أو ماهيته إمكاناً . كما أوضحنا . فلا بد أن يكون في الوجود
المتحقق طابع الماهية والأصل . طابع الإمكان . أعني طابع التناقض .

ومن الضروري إذن أن نقول بوجوده حتى بعد الاستغناء عن الإمكان إلى
 الواقع . أو من الوجود الماهوي إلى لآية . فكل موجود يتردد إذن
 بين قطبين متطرفين يضمهما في داخل ذاته . وهذا الاستقطاب هو في سياقه
 وتطوره ما نسميه بالديالكتيك . والعارف بين لاثني أن الأول منظور إليه
 من ناحية السكون . والثاني على العكس منظور إليه من ناحية الحركة .
 والديالكتيك هو السياق الحركي للاستقطاب . ويحصل قد أصاب في اكتشاف
 الديالكتيك . لكنه فهمه بمعنى يتعدى به ومن ما يقصده هذا الديالكتيك
 عند هيجل مطلق عقلي ، أولى من أن يكون سبباً وخوداً . أما الديالكتيك
 الذي نعنيه فهو السياق الموجودات الصادر عن لعنفة والإرادة . فهو
 مطلق لعاطفة والإرادة . بيد ذلك مصق نعصر وهذا الطابع العقلي
 الذي للديالكتيك عند هيجل هو الذي أقصد بعنصره الخبيث ، أعني التعارض .
 مما أصاب هيجل إلى نقول مسكوه ، أرفع Aufhebung . أي أنه
 التعارض بواسطة مركب الموضوع . ومع أن الحركة لا تزل فيه مسمرة
 بفصل تفيض الموضوع لمصاد هذا المركب . فإن مجرد إدحار « أرفع »
 فيه تشويه للتعارض والتقابل . ولو كان هيجل حريشاً في منطق لا تحتفظ
 للديالكتيك بضع تعارض مستمرار . ولكه سرعة تعقبة . التي من
 شأنها أن تطرئ إلى لأشياء من ناحية السكون . فد صطرنه إلى أن يوقف
 الحركة في هذه العنصر التي سماها مركبات الموضوع . أما نحن فبريد أن
 تحتفظ بالطابع الحركي على السوام . لأن لعاطفة والإرادة والفعل بوجه
 عام تمتاز بالحركة المستمرة والمدة بدالة السيلان . والتعبير لشامل للأصاء
 فلا ماص إذن من أن نحصل للديالكتيك هذا لطابع . ونسبته التوتري
 فالتوتر معاد قيام الصدين أو الصفيين مع بعضهما في وحدة تشملهما لا يتحلبها
 أي سكون أو توقف

فلفقولات إذن لا بد أن تمتاز بالتقابل . ثم بالتوتر . ولذا سجد لوحنا
 مكونة من زوج زوج . ولكن زوج وحدة متوترة فيها أجمع معاً للمتقدين

مع لاحتصاص تماثيلها من سفوف في أوج شدة . وما لن يسمى الوحدة
بسم حسد . بل بسم مركب من المتماثلين معاً حتى تحتط تماماً بهذا التوتر .

ونبدأ بتقديم أوجه المقولات . كى نعرض كل مقولة بعد بالتفصيل .
وعلى هذا تنبأ إلى وضعها من تأمل الأحوال السائدة المحددة لكل ما عليها
بالنسبة إلى كل من العاصفة وإلزامه . ولد بسمب أولاً إلى قسمين
وحد حصص العاصفة . والآخر بإلزامه . وكل منهما ينقسم بدوره ثلاثة
أقسام . وكل قسم من الثلاثة يتركب من متماثلين ووحدة متويزة . فلد
بثلاثة مرة أخرى . وعلى هذا نستطيع أن نعرض لأوجه كمال إلى أولاً
سببه إلى العاصفة . وثانياً ، نسبة إلى إلزامه .

عاطفة		إلزامه	
أصل	تألم	عاطفة	ظفرة
مقابل	سرور	أمانه	مواصلة
وعبره	منويزة	عاطفة آمن	ظفرة منصفة
فلو مطمئن		منهاط	

وحيث أن ملاحظ أن كلمة أصل لا تقصد بها أن المقولة المقابلة
مشبهة به ومتفرعة عنه . بل كلا لأصل وبقدر إيجابى . وكلاهما محدد
لآخر لا ينقسم عنه . وهذا ما يتبين ، ووضوح في وحدة المتويزة . فحين
سكن كل هذه سرور بمرتبة إلى وهو بـ مثلاً فربق تشوتم وهرق
تعاون فلا يتو مع الأولى إن لآلم وحده يحق . أما السرور فلهي
كما لا يتو على العكس مع الآخرين . بل يؤكد لعدة كتيهما ويحتط
بـ بعض أو يتحدد في كل قوته وحده . لأنه طابع الوجود كما بين
وعلى في هذا حلاً . بل كلا غير يتبين من أشكال دائم . لا لأنه حل وسط .

بل بالعكس فكل حل وسط هو قطعاً قسم خير منه ثلث مره أى حل
متطرف بل لأنه حل جامع للقطبين . لكن هـ فيها من تدور وتناقص .
في وحدة حصه

وليس يحسن هـ صفاً محال دراسه هذه المقولات . خصوصاً الأولى
هـ . من اساحبه النسابة فهذا البحث لا قيمة له شئ من حد وسكن
نظراً بوجه إن بيان مدلوله الوجودى . أعني معناه من حيث يكون
طبيعة وجوده أدت بمرده

ثما التأم شعور لذات شيئاً بعنده في وجودها المعنى على ترتيب أن
تحقق إمكانيةها في العالم الذى قدقت به ، لأن الاتجاه الأصل فيها هو تحقيق
الإمكانات قدر وسع والصدقة . وتحقق لإمكانات بعضها بالغير لأنه
لا يعزى في داخل الذات وحده . بل لابد أن يعزى في غير . وبك
ذلك كوسيلة لإثراء الذات بأفعال جديده . أى بتحقيق بعض من إمكانات
استمرار . فإذا ما لاهت في هذا بتحقيق مقصوده . تفت وهذا يوضح
لنا الأحوال المعروفة عن الألم من الأحصه المتسارون دون أن يستطيعوا
تفسيره من الساحة الوجودية . ولا إدراك معده . وأود أن التأم يردد
مقدوره وبوجه نوعاً لا يرداد . يرقى في سلم الكائنات . حتى إن أدرك في
مرتب التطور أقلها تلمأ . وأعلاه أكثرها شعوراً بالألم . فهذا يفسره
الإنسانيون على أن ذلك واضح إن رقى الشعور كعلا سكت في سلم التطور .
وهذا ليس من التفسير في شئ . بل هو ترتيب لنفس المعنى بمرده أخرى
والكه يفسر من الساحة الوجودية بسهولة . وذلك على أساس أن يرقى في
مرقاة لتطور معناه تحقيق الكائنات لإمكانات أكثر . نوعاً ومقدراً
ولتحقيق ينشئ مقاومة من جانب الغير وبدأ . فكلمة رادت لإمكانات لتي
سحق . راد الألم الناتج نوعاً لزياده المقاومة وفي الحيوانات ذوات الخلية
الواحدة لا ترى شعوراً بالألم أو لا تكاد . إنما يلمأ ذلك في ذوات الأكثر

من حلية . ويردد بزيادة عدد خلايا . وهكذا حتى يصل إلى الإنسان .
والإنسان بدوره يندرج من هذه الساحة في مُستكم يبدأ من الرجل البدائي
مستمراً حتى رحل الحشرات العليا في أعلى مراحل تطورها . فهنا ظاهرة
مشاهدة لم تعد تفسرها المفع حتى الآن . من الساحة النفسانية : وهي ازدياد
بتألم بقدر ازدياد عمره في درجة التصور حصاري فمن الملاحظ أن
الشعوب البدائية قسمة شعور حاداً ، لأنهم ، ولهذا ما تسميه نحن سرورهم
أو حلوه من السبات إذ يراهم مختصين دائماً تقريباً بوح من المرح الهادئ .
حتى إن موقفهم من موت ولأحدث لخطيرة التي يهددهم موفف من .
بالانقسام وعدم الاكتراث ، والحال على العكس من هذا ، فتنحصر
فهو سريع التأثر ، لأنهم مع أنه أقل تعرضاً للاختصار الخارجية من البدني
الذي هو فريسة سهلة لكل عو من ضيعه من صوره وجوهرات مقترنة
هنا ظاهرة مشاهدة حتى إن تفسر أن السحابة فيعربها كما قد يلى
ضعف الشعور عند البدائي ، ولكن هذا ككرر بظاهرة وليس تفسيراً لها .
والاحتمالين يحلون هنا إلى شعور جمعي الذي ينشئ فيه شعور الفردي
الذي . وهذا تفسر أعجب . لأن الاختصار يحدد الفرد ، بحدود مشاركة
للجماعة في كثير من لأحياء . فكيف تفسر عس ، موفف ، إن التفسير الواجب
أن يقال إنه هو التفسير وحوذي على أساس ما قدس وهو أن تخمين الإمكانيات
صئيل بدني لاختصار . بد كان الأول أقل تعرضاً للمقدمة . وكان الثاني
أكثر . ومشومة بفتح الألف . فالألم يردد بزيادة عدد حصص

وهذا انظور في لتألم يطق على شعور الحصاري بقسمة في دحل كل
حصار . فحين نعم أن عصر بدنية فيه يتألم لئاس أكثر منهم في عصر
الحصارة . واستعادة ، الثاني في هذا النوع لأجبر عند الإنسان أكثر منها
في دور بدنية . في الحصارة اليومية مثلاً شاهد أن ازدياد التألم قد طه .
في دورة لدنة بوحه خاص عند المرو فيين ولأبتهورين أنفسهم وبدلاً
من هذه المطرة الساسة المثقلة على الحاء التي انهم بها ليوام في العصر

هو ميرى . ترى في العصر خليق وجوها تشقها التسقم وبراهم التلم. وفي
 الحصار الأوربية شهد صهره نفس . فالعهد السابق على الثورة الفرنسية
 كان عهد إشراق وسعدة أكثر جداً من عهد الثاني شاه و سبوت سرقه
 على حرب مصيه أكثر منه . عهد ساس . من سبوت حتى ساس
 وهكذا يستطيع أن شاهد هذه صاهرة حياً في دحل صور كل حصاره .
 حتى إن رأى منشأ يردد دوا بكثرة منه في صور سبوت في كل حصارات
 كما هو واضح خصوصاً في حصاره داوره . وعرف التاسع عشر لا يتصل
 تقريباً من ناحية روحية عبر سلسلة من منشأ ساس من يوردي وشو سبور
 وادورد فور هرتس ورشه وودوير ودوسونشكي وشو سبورج حتى
 اليوم عاد سحره وسرعه صهره هو على حواء ساس سدر دوت
 إمكانيات لإسب سبوت سبوت وسبوت سبوت سبوت سبوت سبوت
 في ذلك سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت
 ورندي سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت
 من التلم ودا كد روسو مصيلاً في قوله إن حصاره سبوت سبوت
 سبوت

ولأنهم قد مصدره جداً من حقيق الإمكانيات هو شعور من سبوت
 سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت
 عهد هو معنى أوحودى للتلم ودا كد سبوت سبوت سبوت سبوت
 ووجود المئات على هيئة الآبه . سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت
 لا سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت
 سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت

وهو سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت
 من الشدة والضعف . ومن حيث سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت
 ويتعين سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت سبوت

كان أسمى منه هو كدوت من لأشده . لأن هذه أدوت وحسب ، أي
لاصفة لا غير لإحاجة . بيد كدوت وعديات معاً أدوت بالنسبة إلى
غيرها . وعديات بالنسبة إلى كدوت . وهذا قول لأم القادر عن لدت الحجة
للغير أرفع رتبة من دت . لقادر عن شيء حمدي معبر . وفكرة زهد . وغشفت
نقود على هذه الحقيقة . ونقصد بمرهد مرهد في مدوت لا في مدوت
الأخرى شاعرة بدتها . كما أن معنى وجود منكرة تصححية يستخلص أيضاً
من هذه حقيقة . إذ تصححية لا تسمى بهذا الاسم ومعنى شريف . إلا أنه
كان لأم صدرأ عن دت نرداد روحها حتى تستحيل إلى روحية حائلة
على شيئا مدداً أو فكره أو رساله أو مذهب الخ . ومعنى في سمو معنى التصححية
إذن هو شرف الموضوع لأن من اسوومه . لا ما تقول من سطره النفسية
امتدلة . من أن ذلك حسب العادة في يعود على الكل من تصححية الخيرة
في سبيل مصلحته ، أو تصححية الأدنى في سبيل لأسمى ، أو كما يقول
ماكس شيلر : « إن حرية اسرت أو المنزلة بهم وحبوب بدلاً من لكل ،
من أجل أن ينفذ هذا الكل ويحتفظ . أو يسو ويرد شر . حسب لأحوا .
في كل تألم يستبدل الخيرة نفسه بكل وجوب . هذا بين لكل وبين
تألم أكبر » . فهذا التعليل ليس مؤدياً إلى فهم معنى التصححية من حسب
المصحح نفسه ، وإنما هو فرض من الآخرين لغيره أو لحث لدت لأخرى
على التصححية . ولذا فإنه يسير من وجهة نظر غير . لاس وجهة نظر
المدات . ولذا كان فاسداً . أما تفسير وجوب فيتناول الأمر من ناحية
المصحح نفسه . أي من ناحية دت . ولا مد أن يكون تفسير كذلك
لأن تصححية فعل من ادت . فيجب أن يفهم من جهة هي

والتصححية تكون المرحه اعيا تألم . ولذا فهي في النقطة التي يجتمع فيها
أعلى تألم مع أعلى سرور . ولأمر في نفس كما يقال . ولا يشعر المرء

(١) ماكس شيلر «معنى تألم» ص ١٩ ، ترجمه فرنسية ، باريس سنة ١٩٣٩

فيها بالأم حائض . كما لا يشعر بسرور حائض على اسحو . بمعنى في لحظات
سرور الأخرى . وإنما تجمع بين السحبي وتصمهما في نوع من الوحدة
دو -ها 'عممت لكسب وحدة التوتر فالشهيد الذي يعنو حينه هذا الأسف
الاسم الذي تحدث عنه يودلير ، وقال إنه ينشق من أعماق المياه . ويقصد
به بطريقة رمزية - اضطراب السرور مع الألم وتوترهما بشدة ، هو
الذي يحقق هذه الوحدة المتوترة بين الألم والسرور . والمثل البارعي الواضح
عنه سفر ط . فحركة سرور نبي أيلهاها وهو في أشد حالات المحنة ، أي
حين كان على وشك تخرج سم . أو فسرت وحودياً لما فسرت إلا على
أب صادرة عن وحدة سوتر اشمله لأعنى سرور مع أشد تألم . ولذا لا يطلع
الشعور بشخصية وندية وحرية في لحظة من لحظات الوجود الذاتي قدر
ما يبلغ هذا لديه إلى مولة لأم والسرور فالوحدة المتوترة إذن حال ذاتية
وجودية فيها يصل الشعور بالذاتية أو حة . ودس ، ووجود ، لأنها تشعر
بالدبح لأصيل بوحدية ألا وهو انفص ، وشعور ها عن تجربة حية
هذا لستف في كل شدته وعنفه واستقطه ونفره استقل وهي ها
حامة بين حال السأم والسرور في توتر مستمر . ليس فيه رفعة لأحدهم أو
تخيف له . بل بعكس كما قل هي ندرحة شمله لأعنى سرور وأشد
تألم ، وهي تعقد صسه بين لائبي . ولواقع أب كلاً من السرور ولأم
وحه "لشيء واحد هو وحدة استوره نتي تسمى في هذه الحاب لأم سار أو
السرور المتألم ، ولذا لا يمكن استقل في واقع من هذين 'وحيين في كل
فصل بينهما تريف للائين معاً

وهذا يظهر بصورة أوضح حين حلل معنى الوحدوي سرور والأصل
كي قلنا الوحدو ماهوي . ويعني إلى لانية هو مطعة تحقيق الإمكانيات ،
وتخص الإمكانيات هو الفعل . وتعمل إذن تؤكد لإمكان ، وفي التوكيد
شعور بالذاتية . يد فيه نقل خا من سوة إلى الفعل ، وكل ما يشعر بالذاتية
على حور ليس به مقدمه هو السرور . لدا كان أرسطو نافذ الصره حيناً

جعل السرور في مجرد تحقيق الفعل ، واللذة تاجاً بعدو حس الشعور . فتفسير السرور من الناحية الوجودية هو أنه شعور سحيق لإمكان عي صورة الواقع . منظور إليه من ناحية حس هي مقومة و موزون بين هذا وتفسير أرسطو . أن هذا الأخير ينظر إلى السرور نظرة مكنونية بوصفه كمالاً ، أي تحقناً بالعمل . فهو جرح عن كل صيرورة . وليس حركة مستمرة تطوى على تغير دائم . بل حاد من سكون كسكث ثني تكون فيها صورة بعد أن تتحقق أما لتفسير وجودي فيحفظ له مكان حركته وتغيره . لأنه ينظر إليه من ناحية تتعرض به ومن ثم في حاد وحده صيرورة . وهي حال حركة

والسرور يرد . بقدر ردة حتى لإمكان . كالحار عندما يندسه إلى سأم . ويوقف في نوعه حتى صبيحة لإمكانات المستحسنة والتحقيق مدى يريد في إثره لوجود هو كسقي . وإثره لا يتم مجرد إصافة من العبر . بل يقوم في المرحلة الأولى على حبس . ب وسه هواه . صفة وكسبها نفسها نفسها . ومن هذا هو التحقيق مؤذن في هذه مدت في تغير . ماديا كان أو روحياً . أي سواء أكان شياً أم دواء أخرى . تحقيق باطل بالنسبة إليها . لأن فيه صرفاً بقاء من ديتها إلى عتبة غير . والمرحلة العليا للسرور إذ هي تمت هي تمت في . ثم تسب كل ما في وسعها تحقيقه من إمكانات . دون أن يكون فائده على غير مستمدة شيء منه . فهذا نوع من لعلة . سكبها ليس لعلة بملك و برب . لأن هذه حالة من تحقيق الإمكانات . وهي لأخرى حاد حاد و فروع بين معرفة حتى تكون فيها مدت لمساكنة نفسها . عتبة معينة حتى لأفعال ثرة باواقع . وليس فيها أثره بالمعنى المسموم . لأن هذه سلبية فيها انحصار للنفس أو مدت وتضييق حد في إمكانيات محدوده . بين لعلة تحمل إلى التقيص

والمثل كى يحقق أكبر قدر من الأفعال ممكن . وهذا فإن فيه بالأحرى نوعاً من الإيثار يرداد حصه بدسة إلى موضوعاته . حتى يسع أوجه في الإيثار المحقق لأقصى الإمكانيات لدية المعنى في الآن نفسه لأكثر قدر من بدوت لعبية . وهذا حد فيه هذا الطابع اساقض الذى يكون بشاقصه كل قوته .

ووصح أن الإيثار يلاقى شخصية في نقطة وحده هي بدوة لى يقوم فيها أوحدة متوفرة . وحده لأم لمار هى كائهما طابع متوتر الصادر عن تعرض وتنبس في الإحاده واستقطاب لا يمكن محوه أو إضعافه . بين الألم والسرور .

وبالإيثار قد تنعد إلى كذاوث لى في مقولات العصفية ، وهو المكون من حب والكراهية متحدين في وحده متوفرة هى الحب الكاره لأن الإيثار يتنصص معنى الحب بدسة إلى نعر . وذلك حين ينتقل الشعور من الذات مفردة إلى دوت أو أشياء مغايرة . ولكن لا تحسب مع هذا أننا قد انتقمنا هذا من الذات الوحدية إلى غير الوحدى ، بل بالعكس تماماً . فلا لى لها في نفس الوحد الذاتى . ولكنه اتسع حتى شمل وجود الغير . وما يسبوه إلى الحب من أنه فاء للذات في غير ليس بصحيح إطلاقاً ، إذا فهم عن أنه فقدان وجود الذات . بل اعلم بحبل المحبوب إلى طبيعته ويعبه فيه . ولذا بتصوره دائماً على نحو ذاته : فالصورة التى لديه عن هذا الغير صادرة عن ذاته وتكاد أن لا تتشابه في شيء مع صورة الغير الموضوعية ؛ فعشيق دائماً من بسح حباً . أو بعرة وحادية ، عشيقا دخل وجود وعصر مكون له في ذاته . والحب بالمعنى الوحدى إذن هو امتصاص الذات للغير ودموها له في داحها . ونه مع إليه تلك الغير كأداة لتحقيق الممكن . ومن هنا ارتبط به فكرة التملك الحاصل وهو ما يسمونه الإحلاص في الحب أو الأمانة في الروح الحب . لأن في هذا تحبباً للوجود لى على نحو أكمل . ولذا يظل طابع الملكية قائماً بالحب حتى في أعلى درجاته .

إذ الحب الصوري الإلهي نفسه يصور إلى أن يصم الذات الإلهية في ذاته
 الخاصة . وهو ما عبر عنه القديس برنارد فقال : « إن من يُحييت الله بروح
 متوقدة يتحول إليه » . أي تستحيل ذاته إلى ذات إلهية : إما ان يرقى من
 الملكية وحب أن الموضوع فيهما مختلف . فوجود غير - كما قد في الفصل
 الأول وكرره مراراً - ينقسم إلى وجود لموافق شاعرة ووجود لأشياء حيادية ،
 وإلى الوجود الأول ينتجه الحب . بين تنجيه ملكية إلى الوجود لثاني ؛
 والعاية واحدة في كلا الأمرين بالنسبة إلى الذات ، فإنها لا تريد هنا وهناك
 إلا تحقيق إمكانياتها . وما كانت الذات في مرتبة أسمى من الأشياء من
 أجل تحقيق هذه العاية . فإن الحب أسمى من الملكية وهذا كله يفسر لنا
 طبيعة الشعور في عاصمه الحب . فهو في مدرجة الأول منه شعور بتساع
 الذات وعموها ، وفي أعلاه يتمتعها وتشرها مع وحدتها حتى تشمل
 كل العيرية ، إلى درجة أن يكون مُمتسكاً بعيرية كلها ، كما هي الحب في
 الحب الصوري الإلهي ، وليس لهذا غير معنى واحد . هو أن الذات قد
 اتسعت ، جودها حتى تنطمت كل شيء . فلم يعد تمت غيرها وهذا فإن
 الحب الذي يبدو في أول الأمر يثاراً . ينتهي بأن يكون في أسمى درجاته
 أثره - بهذا المعنى إلى الحد الأعلى . وهذا يكشف عما فيه من طبع
 دبالكتبيكي كغيره من الطواهر الوجودية للحياة العاضية . وهذا الحب الشامل
 ليس حياً ، تزود فيه المنارقات والحدوس ، بل بالعكس . يشمل كل
 تعرض ولا يقوم على غير هذا لتقابل الحاد المتوتر . فالحب ليس سكونياً ،
 بل هو حركة صدره عن قلق مستمر . هو كما يعرفه أفلاصون : « ابن الفقير
 والثراء » معاً ، فهو بالتالي طموح مستمر من جانب فقر لتحقيق الثراء ،
 والصروح حركة لا تقف ، وإلا فإنها إذ وقفت . كما في ذلك تحصيل
 للسكانس العشوق ، وبالتالي وقوف عند حد تحقيق إمكانية معينة . مع أن
 الوجود الماهوي إمكانيات لا متناهية ، فلا تقف الحركة إلا إذا وقف تحقيق
 الإمكانيات ، وهذا لا يكون إلا في الموت . لأن الوقف هنا قطع وليس
 كمالاً ، ولذا فإن الحب لا يهد أن يكون حركة مستمرة .

ولما كان الحب كمن فسرده وحوياً رده للعشوق في الذات . فإنه
يتصف أولاً بأنه لا يشترطه تدبير من 'يختم' حقاً ، لا تبعه أن يكون
موضوع حبه ببدله حياً حب . إن كان يريد الحب معناه الحق . على حدة
تغير وحركته باستمرار . وهذا ما عر عنه حبه في حكمه بني فانتها فيلين
في رواية « فنيهم ميسر » . إيا . كنت أحيث . فهل هذا يعني ١٩
فعني هذا عموم أنه ليس يعني حب أن يكون حبه ببدله حياً . بل لأخرى
أن لا يبدله إلا رداً حياً عملاً . لأن الحب بقضي على حب نفسه
كحركة متوشة فعلى الإثراء . تمتد . مستمر . وهذا هو السر في سداد الحب
بمجرد حصوله حب بمرح . الحب . إد . رص . تفق . الحركة . وهي مصدر
الإثراء . أن تفق حب عن تحقيق تحبه به . ولما رى كسر الخطين هم
هؤلاء الذين لم يصلوا إلى تحصيل موضوع حب . سوء . على هيئة رواج
وعلى أية صورة أخرى . وروايتهم يقولون دنياً مبهمة ساحية . وإلا وقعت
حادث ففحة بضرورة . كما ترى في تقصيص بني تفسى إلى روح
أو ما يشبهه . وهذا يفسر ما يبدونه بحقق لروح لقائم على الحب .
يدشعر كلاً من حبه أمل لا يبلغ مداه يتغير . وما حدث في تصور (الوقوف
حركة حب بمجرد تحصيل موضوعه في الروح

ويتصف ذبياً بأنه على رتبه وثيق بحق وإنتاج . لأنه كما قلنا محاولة
بريده التحقيق . غير . وير . مد . بد . مكبات حبيبه . إلى حب . تفعل .
وهذه بصورة إلى الحب حبه حقيقاً تحققت مدت هي التعبير أو لتفسير
أوحودي لارتباط الحب بعريه نفس . وهي نظرة أدركها الإيروس
أفلاطوني . فإن الإيروس (أو الحب) عند أفلاطون قد نظر إليه على أنه
قوة منتجة مودة . وبلغت في المسيحية درجة عيب التعبير عنها في فكرة
الحب المحلى للكون . الحق أن نضرة أفلاطون هذه قد شوهتها من هذه
الحية فكرته عن الخلق في هذه الحالة . فالخلق هنا إيجاد تكرارى للصورة
الوعية . وليس حقيقاً لصورة أكمل . فهو بالأحرى حقت (كحفظ الذرع)

أولى من أن يكون إلهاً لشيء حديد . كما لاحظ ما كس شير نقي .
الذى عرنا نشويه نظره أفلاطون هـ إلى بقعة مذهبه . خصوصاً في أن لعنة
من كل فلسفة . ومن الحب كدبت في أعلى صورته . هو وسيط بين آلهين
وبين الصسمة . هي تأمل الصور . وتأمل الصور من حب نبيسوف هو
أبعد شيء عن الحق والإيجاد . إذ ليس هذا تأمل بصور . لا مشاركة في
الماهية . واتحد بها . وهذه وصية . وصية حفظ . هي تلك التي تقوم
بها الحب في أعظم أعظم روحا . في نصر أفلاطون ١٠١٠ . يصف إلى هذا
فكرة « تذكر » . إذ هي لا تعمل عدوس شيئاً جديداً ستمتلك . ولكن
سيصاف إلى ما حقق . بل تنظر إلى موضوع الحب على أنه شيء قد كان
و« فقيده في عدم عوى » . وعده . أي نفس . أن يثقف إلى هذا الشيء « يصي
العبء . وحب نعا هذا حين إلى ما كان . وليس حبلاً حديد . يتحقق به
إمكان م يتحقق بعد . وهذا كنه كانت نظرة أفلاطون هذه غير صريحة في
تجديد معنى الحق . إن لم تكن بعيدة عن معناه الحقيقي أو المسيحية بعد
وصفت هذه الصورة أساساً في نظرنا إلى وجود وفعل خلق الكون .
فإنه عند هذا خلق الكون بواسطة الحب . الذي يعمل بوضعه أن هو الاله
وهو المسيح . كما يكون عنه الروح القدس التي بها يتم تمديد فعل الخلق .
والحب إذن موجود قبل فعل الخلق . حتى إن الله في لاهة هو الحب .

ولكن الحب في الدرجة العليا منه يصير كما قل أثره . لأنه شعور بهدات
وكأب . وحدها الموحدة حقاً . مما يولد إحساساً بكرامة لكل ما عند
الهدات . وقد فقد أصاب من خللوا لكراميه برضاها بالحب وكأبها صدرة
منه : فتيثته يتحدث عن الحب الأعظم . الذي لا يعرف لنفسه اسماً
ويتماءل . « أو ليس أسمى كراهية » . وعناء التحليل نفسه يتفكرون إلى

(١) ماكس شيلر : « الحب والمعروف » ضمن كتابه اسعاف اندكر ، ص

الكراهية على أنها علماً حثً مكتوب متناوب وتفسير هذا وجودياً أن الحب كما هذا إزاء للعير في الذات . فكل ما يعوقه عن هذه العملية يستعجل إلى موضوع لشعور مضاد ، هو ما نسميه الكراهية . والكراهية إذن بمعنى الوجودى شعور من الذات ضد إزاء غير المحبوب في حوزتها . ووصح أن هذا لتعريف صدر مباشرة عن فكرة حب لأن المحبوب في المحورة كما قلنا هو هدف الحب . وبهذا المعنى يقول ما كرس شعر : كراهية هي إذن دائماً وبسائر رُغمه القلب وشعور ضد إزاء سابق الحب (١) غير أن شير ينظر إليه من ناحية تنسية . ولد يحب أن يتفاد شيئاً سلباً . وحب هو لإحادي فيقول « إن قلب قد قصير من أصله على حب . لا على الكراهية » وما الكراهية إلا رد فعل ضد حب رُغم أن كان (٢) (الموضح بعده) . وعند صحيح من ناحية الوجودية إذا فهمنا أن التزعة الأصلية للوجود هي حب . فإنه تحقيق إمكانية وإثراء لذات . وهذا نزوع أصيل في الوجود . أما أن تنهم ذلك على أن الكراهية سلب معنى لا وجود ، أى ليست صفة للوجود بمعنى . فإن ذلك انقوب أن يكون صحيحاً . إذ ذات في محولتها بعناء نفسها لا بد أن تصمم ما لا يريد المحبوب في حوزتها من الأشياء أو أدوات تعبر به . مما يؤيد عنده شعور بالكراهية نحو هذا الغير النافر المتأني ، والكراهية إذن صانع ضرورى للوجود . ونسب أوحها حين ينق الحب أشد إزاء . وذلك يكون حين يسع الحب هو لأحر أوحه . ولذا فإن المنفعة العليا لأعلى حب هي معيها المنفعة نبي فيها أشد كراهية . فهذا . كما في ثابوث المقولات السابق . قيمة مشتركة بين تقبض أو مصدر

وفي هذه القيمة المشتركة بين الحب والكراهية تقوم الوحدة المتوترة . لأن هذا علمياً وكراهية شديدة قد اجتماعاً مع في وحدة بصمهما معاً . فيها توتر شديد بين هذين النضين وعراث بض مستمر والشعور

(١) ماكس شير : « مؤلفاته المتروكة بعد وفاته » ، ص ٢٥٣ ، ج ١

برلين سنة ١٩٣٣ .

• وجودها بالغ حذره لأعلى . لأنه توكيد للذات إيجابياً بواسطة الحب
وسلبياً ، بواسطة سكرية . وهذه القيمة العليا تتحقق في « لعبرة » لأنها
حاملة لأعظم محبة بدنية إلى المحبوب . وأشد كراهية « عداوة » أو لكل
ما يعده عنه . فهي بمعنى « وجودى » لأن توكيد مصنف بذات وبتعدد لما
بغايرها ، وهي لهذا حبة « كارهة » .

وبو بطلان لأن في هذه الذوات اشئ وقرره بالذوات لأول ، لوجود
أن هذا كما يقول بمجرد التحقق بالإمكانات على صورة لآنية . أما للذوات
الثاني فيزيد عليه رغبة الذات في الغلاء بنفسه باستمرار . وتفصيل تحقيقات
في « وجود » أنتم . وهو هذا قوة دفعة « ذات » إلى إعاءة نفسه حتى تسع أقصى
درجة ممكنة تمام لتحقيق المعنى . وبروع مستمر نحو بدوع هذه لعبة .
ومن هنا امتد بالحركة لذاتة و . لتحقيق وإيجاد . وليس للعبرة الحسية معنى
غير هذا من السجية « وجودية » فهي بروح إلى تحقيق أكثر درجة من الفعل
حتى تلعب الذات كما « تحقيق » لها من إمكانيات . ونصراً إلى أن هذه
الإمكانات لا مادية . فإن مادية دائماً بعيدة . متاعدة كما سارت بذات
في سلس التحقيق المعنى . وبذلك فهو الحب الحقيقي حتى تحدث عنها أفلاطون
والمسيحية . والحب هذا أيضاً يمثل سرور إلى الثبات والإثراء الذاتي من
السجية لطيفة . لا من السجية الإرادية . لأنه مجرد بروح وليس تصميماً
لعمل . ولذا يصحح أن يبقى معضلاً إذا لم تأت مقولة السجية لإرادى مفهوم
تفصيل ما يدعو إليه ، فهو إذن « يهتف باستمرار » ، علواً بالملوك « » ،
دوب أن يحقق شيئاً بالفعل . ولكنه من أجل هذا أعلى من مقولة الأم
ولسرور ووجودهما . لأنه يدعو إلى الزيادة في تحقيق وبدفع نحو تفصيل
لعمل حاديد ، بينا مقولات الذوات الأول تعبر عن أشياء كثيرة بالفعل
وبعداً أخرى يريد أن يقول إن الذوات لأول يشير إلى تحقيق معنى وكما ،
بينما الثاني ينهى عن تحقيق لم يأت بعد وسيكون . أى أن لأول مطوع
نطابع الماضى ، والثاني يصنع مستقبل ومن هنا نرى أن الزمانية طابع

صروى هذين التوثيقين لكشفين الذات عن طبيعة وجودها . وتقول
صروى لأن شعور بكل ثاوث مهم لا يتم إلا وفقاً لظهور فالحب
رأياء بشير دائماً ، أنت لم يخلق بعد . وإلا سبب ووقف ولم يكن تمت حب
كم رأي بالتصديق . وأنتم أو السرور بدلاً من أن على تحقق قد كان وسج
عنه هذا شعور لاحق . وإلا لم يتم هذا شعور رأي حب . وكل من
هذين التوثيقين قد يكشف عن صانع رؤية وحسنه عصباً دحلاً في
تركيب لوجود

وإذ كان شوب لأول قد كشف عن صانع . وسبب عن المستن .
مسجد الثالث بكشف عن الحاضر

والقلق من أهم الأهم . لدمية في عن بارسب كبير كجورد . وفي
إثارة هيدجر . فمجد كبير كجورد أن « القلق شعور عاصف وعصف باهر » .
و « هو رعه فيما يحشاه مرء وسور عاصف وشنق قوة حرجية تأخذ برمان
الفرد . ولا يستصعق منها فككا . بل لا يرعب في هذا . لأنه حائف ،
وما يحشاه مرء يعربه وشنق يحس مرء إلا حول ولا قوة . والحظينة
الأولى حدث دائماً في لحظة ضعف » . ويجب أن يميز منه وبين الخوف
بكل أنواعه . لأن الخوف وما أشبه له موضوع محدد . بينما « النفس هو
واقع الحرية كمكانية مقسمة للإمكانيه . وهذا لا يجد النفس عند الحيوان ،
إذ دوليس بطبعه معيماً على صورة الروح » . وهو تمييز أو صحنه هيدجر
فقال : « لقلق يختلف في جوهره عن الخوف . فإنا إذا شعرنا بالخوف
فذلك من موحود معين ، أيأ كان يهددنا على هذه الصورة « المعينة » أو

(١) كبير كجورد : « فكرة اعين » ، ص ٨٠ ، ترجمة فرنسية ، باريس
سنة ١٩٣٠ .

(٢) كبير كجورد : « يوميات » ، ص ١٠٥ ، مذكرو رقم ٤٠٣ ، ترجمة
مصرية ، لندن سنة ١٩٣٨ .

(٣) كبير كجورد : « فكرة انقى » ، ص ٨٤ ، الصفة تنسب .

ثالث . « الخوف من » شيء ، خوف « من أجل » شيء . معين كدست . فما كانت
 حاصيه الخوف أن يكون خوف « منه » ، والخوف « من أجله » محددتين .
 فإن لإسـ الخائف والخوف يكون « معيناً » ، ثم يشعر به (محيماً له)
 وفي محوته ، فقد نفسه منه . أي من هذا موضوع (خوف) معين ،
 يعوده لأمن ببراءة هذا . لآخره . أي يستند شعوره بوجه عدم . أم القلق
 فلا يسمح حدوث هذا . بل على العكس . يحدث ثماً شيئاً . أجل . إن
 لقلق هو « دائماً » ، وسكنه يس قسماً من هذا الشيء . أو ذلك . إنما
 لقلق « من » هو دائماً قلق « من أجل » ، أو « على » . وسكنه يس على هذا أو
 ذلك . ومع ذلك فإن « عدم حـدد » منه وعليه يقين يس
 قسراً حليصاً مضمناً معين . وإن هو لاسمحاله وجودية لتس
 أي تعين كان . (١) وخلاصة هذا التحليل أن خوف مرتشد شيء معين
 بخاف « منه » ، وشيء معين حاف « عليه » . أما لقلق ليس مرتشداً شيئاً
 معين . وبـ كما يمر فيه « من » منه ، و « عليه » . إذ هو لا تعين صرف .
 وبما فإن موضوعه هو « عدم » ، وليس « وجود » في أي مكان . إذ « ما ينفـد »
 في قلق ليس أشياء حاصره في وجود تعين . بل إمكانية التحقق منسب
 في هذا لوجود . وهي إمكانية حـديه من كل تعين غير مجرد كـوب إمكانية ،
 وهذا فإنها إمكانية أو حرية كم إمكانية مُفـتدة بالإمكانية . على حد تعبير
 كبير كـجورد وما « عنه » القلق . يتمير بـ « منه » لقلق بوصوح في انوجود ،
 من حيث أن يكون هو انوجود الحقيقي بالمعنى الأسس الصادر عن انوجود
 الماهوي . بب ثاني وجود غير حقيقي صـر إليه الوجود الماهوي في حالة
 آنيته ووحسوده في لعالم بين أشياء ودوات أخرى . في الأولى إظهار
 للامكانيات الذاتية . وفي الثانية إنتهاء لكل إمكانية ذاتية ، بواسطة هذا

(١) « مـحـر » ما هي اليافيزيقا ؟ . ترجمه عربسه (لآنا مـ سـنـع) أن
 حصل على الأصل (١) ص ٣٠ - ص ٣١ - ٤٠ رس ، سنة ١٩٣٨ . وراجع
 رسالت : « مشكله الموت » ، ص ٩٤ - ص ١٠١ من المخطوطة .

التميز . وما كان التلق غير مرتبط بأي موجود عيني . فأى شيء هو موضوعه ؟ موضوعه عدم .

ذلك أن الوجود الماهوي حين يصير متخفياً في عالم . تنفذ لآلية سحرية . لتتوسط في العلم بعضاً من إمكاناتها . إذ لا تتحقق كل هذه الإمكانيات حتى ينتسب إلى شيء واحد . وليس من سنخ أشياء مسودة لم تتحقق لآلية يد وضمها في عدم يعورها شيء . وهذا يعزى أو ينسب هو عدم الذي يشعر به الإنسان في حالة تحقق . وما يقول هيدغر : إن التلق يكشف عن العدم (ه مهي الميفيرينغ ٤ ، ص ٣١ . لطبعة المذكورة) . إذ نحس في هذه الحال بأن معتقون . يحملون . إذ يشعر بهم في الوجود بأسره ويزلافة . ونحن من بينه ؛ ولا وجود في هذا الانزلاق الشامل إلا للذات شقيقة لصورها في التلق . وبأن كان حضوراً معنياً في ضوء ؛ وإدراكاً فريسة للعدم . فـ 'فـ' تح' عـ' قول . لأن كل قول يؤذن بوجود ، والوجود قد يراق ويرى في هذا شحراً . ولكن ليس معنى هذا أننا نقوم بعملية سلب ونفي للموجود كي نبلغ عدم . بل نشعر بعدم في حالة التلق يأتي من كل شيء وسلب . دفعة واحدة لا نغير فيها خطوط أية عمية عقلية من هذا السلب أو من غيره . ولعلنا أيضاً فإن العدم ليس فكرة بكونها . وليس موضوعاً موجوداً قائماً إلى جانب الوجود . ووجد عدم ؛ وما فإنه ليس شيئاً جديداً إليه . بل هو العكس يدفع ونسب . ونسب لنا يدفع كل الموجود إلى الانزلاق والفناء .

ولكن التلق لا ينتهي . بل هذه نتيجة سلبية محسب ؛ بل يكشف لنا عن الجانب الإيجابي للوجود في نفس الآن . ذلك أن العدم ناشئ عن تحقق إمكانيات دون أخرى . وهو موجود عيني . وبغير العدم ، بل يكشف لنا هذا الوجود العيني . ذلك أن الشرط في إيجاد هذا التحقق . هو تبدل إمكانيات وأحد أخرى تتعاضد في الوجود المتعاضد في عدم . وهذا التبدل

هو الفعل الناشئ عنه العلم . فلما كان التبدل ضرورياً لأشياء . وإلا لم يحدث
تغير . كان لعدم شراً للتحقق . أى الوجود معنى . ومن هذا فإن العلم
شرط لوجوده في العلم . وإذا كان سبق كشف له عنه فهو يكشف لنا في
نفس الآن عن هذا الوجود . في العلم

فالتحقق إذن هو الذى يسمح به . في رأى هذا محرر وكبر كحورده . مهم
إمكان الانتقال من الإمكان إلى الواقع . وذلك بتفصيل فكرة عدم . إذ
العدم شرط للوجود المعنى . نضراً إلى أن هذا لا يمكن إلا بتحديد
الإمكان وتعيينه . وتحديد معناه حذو . وحده معناه شيء . ومنه لا يتم
إلا بفكرة عدم . بوصف أنه غير مقصود . وعدم إلى هو الذى يسمح
بالانتقال من الإمكان إلى الواقع

وهذا العلم هو لأصل في كل من وسبب تقوم به في داخل الوجود .
ولد أصداً فيحل كل نصوب حين جعل كمن قصبه موجه أخرى مسألة .
وكن موضوع محبسه . وجعل نفس وجود تقوم على هذا السلب المستمر
وإذا أحصا كى رأيت في قوته بركمك رفع . سلب من مركب موضوع . وإن
كان السلب مستمر مع ذلك . فعدمه هو تعبير مكتوب . ومع السلب كيكى
لهذا الوجود معنى أو يعبر عنه . وإذا كنا أحبباً معنى هذا . فليس أو معنى
العدم . فإن العلم لا يستأنف إلى حقيقة لوجودية . فتدعى من تلق
لديق معنى يبر لدهن ونفس المكيان لطل برقى . حتى تلق المربع
المصدر عن فكرة موت . ثم يرى أعف هره ويمدو كيداً كنه رعاد هائلة
وقشعريرة عرق . ثم يرى مكل أنواع التلق سائمة عن التكبير في مصائر
ومستقبل وقصص حوفاً لح . وهذا تلق لا بد أن يشيع في كل إنسان .
لأنه تابع أصلى في وجود . حتى في أشد ناس ظمائية . بل وفي السعادة
نفسها . وإن احتفت درجته واحتف محذور مشعوره فيما بين الناس .

ولأن التلق يشعرون بعدم . فإنه يرتبط بالخصر . ويقوم في الآن . أحسن .

إما نلتقي عادة على شيء غشّي أو يحدث بعد . أو من شيء خاف أن يتم .
أو لا ندري هل سيتم على وجه حسن كما هو أو لن يتم . وفي هذه كنه
يحد طبع المستقل . كما حد ددراً ضائع الماصي . وذلك حين تنق على شيء
مؤسف قد كان . ولكن موقع . كما لاحظ كبير كجورد (فكرة
القلق « ص ١٤٤ . اختصة المذكورة) . أما لا تنق من مكره ماص .
إلا خوفاً من تكراره في المستقبل ، وعلى هذا فالقلق يرتد في النهاية إلى
المستقل . ولكن هذا هو ما يلو ظاهراً ولأول وهلة ؛ أما إذا تعمقنا معنى
القلق . فهو حد أنه . وبما أشد إلى المستقبل . فإنه يقوم في الآن حصر .
على أساس حد لعدم لدى تأثير نفس شعور به : فإن الشعور في هذه الحالة
لا يتعلق بمحتة داب كيب . يتم مره لا سُمك د إحلافاً . وهي ما سمي به
الآن . ولقد نجد أن قلق يبدأ بروه ك نعب شعر . ربما يتدأ عيلاً .
حتى لا نكد شعر به مر . وإذا راد خلق وبلغ أوجه شعرنا بأن الزمان
قد وقف مهلياً . وهذا شعور بوقف زمان هو الشعور بالآن ، لأن الآن
كما رأينا عند عرصه تكره الآن عند أفلاطون ثم رستم لا تجري فيه حركة .
وبالتالي لا يكون فيه حزيب للزمان . فالشعور بالآن لا يتم حتماً إلا في حالة
القلق ذاته . وهذا ينسب إلى حد شعر بوقوف زمان حذاً في حد التلق
و خوف . وبما شعر بقصره كل لتعصر في حد الأمن وسرور

وبما كان الآن مرصفاً راسق . فقد رص كبير كجورد بين اسرمديه
والمتنق . ففرد إلى التلق صلة ما بين الزمان واسرمديه . كالآن سواء
بسواء . ونقص نحن أن نسير لأوضح حصه من اسرمديه والقلق
يتم يتق من حريق فكرة عدم . بد عدم شعر . بوقف ك رآب وبما
على أن لا حركة . بد يد على اللا وجود . وكل وجود لا بد متحرك .
واسرمديه يتعصر إلى على أنها حذو من الحركة . وبالتالي من لوجود ما يعني
المفهوم عادة من الوجود . أعني الوجود متحرك . ومن هنا كان في شعور
بالعدم شعور بالأبد والاسرمديه . وفي هذا شعور بالعدم في نفس الآن

وحلاصة ما قلناه من معنى حتى الآن . هو أنه المكشوف له عن العدم
في الوجود معنى . وفي وسعنا أن نطعن في هذه النتيجة التي تنهى لايتها كل
من كيركجورد وهيدجر . وإن كان لأول قد نصر إليه من ناحية نفسية
وربطه بالخصيئة . بيبه . بيبا نصر . به هيدجر من ناحية الوجودية . ولذا
استدع أن يبين هذه النتيجة بفصل ووضوح بعكس كيركجورد مدى
أشهر إليها إشارة عامة . كي استدع أيضاً أن يبين مدلوله الوجودي .
فقال إن ما « منه » الشيء هو الوجود في عدم ثم هو كذلك . أي لا من
من حيث هو موجود معنى . ولكن من حيث الوجود عامة في العالم .
وما « عنه » تعلق التعلق هو إمكانية الوجود في عدم إمكانية على الوجوده
الصحيح . أن الخربة لاخير الوجود هي (« الوجود وزمان »)
ص ١٨٦ ص ١٨٨) ذلك أن مجرد خلق إمكانية لا يكون
إلا بعد إمكانية . كما رأينا . وهذا سند كي رأينا أيضاً هو الذي يقدر
عنه العدم الداخلي عصباً في وجود معنى . فثبت تعلق « من » هذا
التحقيق . أو الوجود في عدم . فثبت ما بعد من إمكانية . أي بسبب
العدم . فالعدم يمكن أن يثبت عنه بد به ما « منه » تعلق الذات في حال
التعلق والإمكانات التي لم تتحقق بعد تعلق « ت » معنى « عدم تحقيقها
بعد إمكانية الوجود في عدم بكل ما قد من ثروته ولا نهاية هي إدراك ما
« عليه » تعلق الذات في حال التعلق ولد يسع هذا . تعلق على . . .
أوحته في حال تصح إمكانية الوجود في عدم . أي في حال موت .
فالتعلق الصادر عن موت هو قطعاً أمثلاً تعلق به لاسب في حياته . لأنه
بها لإمكان الوجود في عدم . وليس مجرد إمكانية وأخذ أخرى .
حتى إنه في وسعنا أن رد أو نثبت الحق الخمسة إلى هذا النوع الأقوى والأشد .
وفي قلق موت . مع ذلك . شعور بالصلابة . لأن الموت سيكون .
من حيث كونه قطعاً . وهذا يمتد بهذين التفسيرين المتفق
والعلمائسة . وفي لسوتر بينهما يقوم عطف الإحساس بموت وهذه

الطمأنينة حتى يشعر بها في موت لا يخصها ، إلا على خوارج خود سوى .
 وآخر سبب . « دسوى فهو على آثاره » . فيقول إنه لا داعي
 لمخوف من موت إصلاً ، بل صلاً كما يجب . وموت ليس شيئاً . وروى
 من من يكون بعد شيئاً . وقد فهو لا يعسا في شيء . ثم سبب فهو لتأثم
 على فكرة لآخره . وأن الموت رب تسبح على لآله وبعين متيم . وهذا
 ما يقول به أيضاً كيركجورد ومن أثرت فيه سرعة نبذة من اللسان .
 ولك لا يستطيع . من ناحية وجودية . أن يأخذ به القول أو ذلك
 بل نريد أن نحفظ للموت بكل توتره وعنف اغشعير به التي ينيرها ، دون
 أن نحاول الخلاص ، أو بالأحرى والأصح من هذا التلق ضروري
 الذي يكون طبعاً أصيلاً للوجود . وهذا نصائبه التي نعيشها هي تلك
 الدائمة عما يسميه بيشه « حب مصير » . ودهش بأن تحسب هذا « عدم الوجود »
 « يخلق » منه « عنصر » جوهرياً في تركيب الوجود في عدم . ولولاه ما تحقق
 هذا الوجود كما قال . وأن تحقق هو مكشوف لـ عن الحرية ، لأنه دولا
 لعدم لما كانت الحرية ، إذ الحرية حنبر . ولاحتير سد لإمكانيات وأحد
 لأخرى ، وهذا مصدر لعدم . أن نصائبه بالنسبة إلى ما يخلق « عيبه »
 فيمكن أن تلقى بارصاً عما تحقق بالفعل من إمكانيات . و« رحاء » في تحقيق
 أكبر قدر ممكن . وهذا « رحاء » تأخذ نصائبه طبعاً حركياً يخرج بها عن
 حالة الركود والجمود التي كادت أن تنتهي إلى الطمأنينة تصدرة عن حب
 المصير . وهذا يستطيع أن يعد « رحاء » بقعة عيباً لنصائبه فيها تمتع الحركة
 بالكون . وخرج دلامس . و« تعلق » بالنصائبة . كما في حال القلق من
 الموت تقريباً . وتظهر صلة بين « رحاء » والتلق من ناحية أخرى في صابع
 الزمانية « اظهر » بالنسبة إليهما . وهو مستقل .

ومن هنا نستطيع أن نشو . إن الوحدة المتوترة للقلق والطمأنينة توحد في
 حدين بوجه خاص . حال تلقى من الموت . وحب لطمأنينة في الرحاء ،
 ومن كان يتوتر ليس قوياً كل القوة في كلتا الحالتين : إذ يميل القلق إلى

السيادة في حال الموت ، وتمثيل الظمائية نحو السيطرة في حال الحياة ،
ولكن الأمر يتوقف بعد على طريقة فهمها لكل منهما .

أما طابع الزمانية في حال الظمائية فهو في أعنفه الآن والخصور . إذ
أنما إدراكها لشعر يتطور . كمن شعروا في حال شفق تدمراً ، حتى إذا
ما بلغت درجتها العليا سكوية . حيل إليه أن يرمي قد وقف . وإن كان
شاعرين مع ذلك بامتلاء اللحظة الزمنية . وهذا يعني طابع الزمانية هنا الآن
الحاضر ، للأسباب التي قلدها من قبل فيما يتصل بـ شفق . ولأن الامتلاء
للحظة يدور على الحاضر بكن معناه وقوته . إذ فيه حضور تام من الذات في
نفسها (١) .

وهذا يكون قد انتهى من بيان مقولات لعاطفة . وانتاج التي يستخلصها
من هذا البيان يمكن أن تتلخص فيما يلي :

(١) هناك مجال لمقارنة معاني المقولات التي بينها هذا بالفعل في لها
عد الصوفية المسلمين ، فمثل تشابه كثر أحياناً بينها . مثلاً يعرف كتاب جامع
الأصوب في الأولياء أربع : السبع خمسة الذين لكشفها عن نفساني ، عبق
بأنه : « في بولايات : مثل يضيء وقت وسعي ليل ، وفي الحقائق : مثل يضيء
برسوم واسقي ولا يرمى بصعاب والصدى ، وفي النهايات : قلق لا يبقى شيء ، ولا
يذروني عن كل عين وأثر » (ص ٣٥٧) ، والفيرة بأبي : « في نهايات :
الفيرة على إنسان وحود غير حق » ، وبعده بأبي : « في النهايات : حب ادب
نشاط في الحصرة الأحذية مع بقاء رسم الحدوث في عين الأريية » (ص ٣٥٩)
طبع مصر سنة ١٣٠٨ . كمن يلاحظ من ناحية أخرى أن رجاء يطلق أحياناً بمعنى
الخوف ، وأن بعضاً من الصوفية يقرب بينها حتى يكاد أن يجعلها ، حالاً واحداً ،
كم فعل أنوطيب السكي في « قوت العقوب » ، ص ٢٠٢ ، ص ١٢٠ ، طبع مصر سنة
١٩٣٧ ، مستشهداً على هذا الاستعمال بمسألة الآية : « من أن يرجو بقاء ربه »
(٨١ : ١١٠) على وجه : بمعنى يحق الله ، وكذلك الآية : « ما لكم لا ترجون
الله وقراءه » (٧ : ٢) أجمعوا على تفسيره : « ما لكم لا تحابون الله عظمة الحج » .
كم أن عمة مجدلاً واسعاً لمقارنته تجليات الصوفية لنفسه معيشة مثلاً في
فلسفه عبدجرويسر وكر كجورد . رجح الآن كذلك : « لأسنة والوجودية في
لذكر العربي » ص ٥٠ - ص ٤٩ ، ما عده سنة ١٩٤٧ .

١. أن كل مقولة تكشف عن جانب من الوجود . وثالث الأول
عن الوجود بعد أن تحقق . وثالث عنه وهو يسرع إلى التحقق . والثالث في
حال التفتت المعنى على هيئة حضور بالفعل .

٢. أن كل جانب من هذه الجوانب يشير إلى طابع للزمانية باطن فيه
بصراً ضرورياً . فالأول إلى الماضي . والثاني إلى المستقبل ، والثالث إلى
الحاضر .

٣. أن الزمان طابع جوهرى للوجود يعبر كميته ويحدد
طبيعته أحواله .

٤. أن سور هو التركيب لأقصى الوجود . وفيه يبلغ الشعور بالوجود
وذلك هو وجود سور . فكل ما يكون له معنى انفسى ، يسوع المسيح
للوجود .

٥. أن أحوال العاطفة لأحوال وجودية يعبر عن أحوال للوجود الداني
في جانب التحقق . و من هذه ناحية . أى ناحية وجود الذات ،
أما إذا درسنا من ناحية صلتها بغير ، فإن هذه لأحوال ستكون نفسية
وليس وجودية . ولما كانت صلة الذات بنفسها أسمى (في مرتبة الوجودية)
من صلتها بغير ، فلا بد أن تتقدم لدراسة الوجودية لأحوال العاطفة على
كل دراسة نفسية . حقاً ، يحدث هذه لأحوال في الذات يمكن أن يطرأ
عليه على أنه تأثير من الغير فيها . ولكن معناه حقيقى ليس في هذا بل في كونها
تعبيرات عن الوجود الداني نفسه وهو يتحقق . أى أن لغير التصحيح لإيها
بما يكون من ناحية كونها صلة من الذات إلى الذات ، لا من الغير إلى الذات
أو العكس .

والعاطفة إذن جانب معتبر عن الوجود الداني في تحقيقه لعينى ، حال وحدانية
لا فكرية . بمعنى أن الذات فيها على شتات مع نفسها ، بعكس الجانب في

الفكر حيث لا يكون العنصر غير مراد انعكس . وكل ذلك لا شك .
 بواسطة اشتداد حال العنصر . ولا شك في أن أعلى صورته في حال "وتر"
 يزيد شعور الذات بنفسها . والأمر في الفكر ينعكس . فكيف يصيب مراد
 أي صبار موضوعياً أكثر . قلت صبه . وبه في شعوره . ووجود
 هذا فيما يتعلق بالعنصر بين كل من العنصر و فكر بالعنصر في الوجود . أم
 فيما يتناول لعلاقة بين العنصر وبين فكر . فبشده . صديراً أولاً . لكن
 عاطفة أو حال عاطفية منه . فكر . هو . در . كده . لحال . وواضح ما
 هذالك من عرى كبير جداً . ثم به صبه عاضه . و به حسبه موضوعاً
 للمعرفة فتأني الحواس لدى أجده في نسي غير معرفي . ثم تأت أو أن
 سيرى هو نسي تألم . وفي حال صبه . رفق أنى جداً منه في لأول صفاً
 فليس امشكله في هذا . وبه في أيهم أسس . فكر أو عضة . والعنصر
 في إدراك الوجود . وبعدة أخرى . لأن لأستنبهه هـ في امرته
 الوجودية كما هو قصدنا هـ دائماً . أيها لأقدر على هذا الإدراك .

ليس من شك في أن شعور الوجود في حال لأم أقوى منه في حال
 معرفة لأم . إذ في الأول اتصال مباشر بين الذات وبين وجود . صها .
 في حال المعرفة اتصال غير مباشر . فلا بد أن حصل لأم أولاً وعيه لكي
 تقوم بعدة معرفته . ولاتصل مباشرة بيسر . در . كذا أعني . وشعور الوجود .
 وبشأن إدراكه . في حال الأم أكبر منه في حال معرفته لأم . والأم
 إذن هو الذي نحب عرف (بالمعنى الكامل من هـ هذا المقصود) . لا انعكس
 ولأمر أوضح في حال حب . وهذا المعنى يقول حيته . لا يأخذ الإنسان
 في معرفة شيء إلا بعد أن يحمه . ومستكون المعرفة شذوثة عميقة بالقدر الذي
 يكون به الحب . أو لاعتد الوجودي . قوياً شديداً . وحب عند حيته
 إذن هو الذي بعد عرف . وبدر ما يكون تكون المعرفة وهذه مهارة
 فصلها ما كس شير في اتصال عميق لدى كتيبه عن هـ الحب والمعرفة هـ

(١) ولا نحسن في حجة إلى سوق اشواحد على هذه مظاهره ، فكل منا يعرف
الآلاف من . فالحب لتعصيب هو ذلك لدى يتم من أول نظرة . وكما يقول
شكسبير : « من ذا الذي أحب . ولم يكن ذلك من أول نظرة ؟ » وهذا
يدل على أن الحب هو الذي يبدأ أولا . لا لمعرفة . لأن مجرد انصرة الأولى
لا تكون معرفة . وفضلا عن هذا فإن ما نقتضيه هنا ليس الأسقية الزمنية ،
بل الأسقية في القدرة على الإشعر بالوجود وإدراكه ، ولا شك في أن
الحب الذي يشعر به إنسان نحو آخر من شأنه أن يري في قدرته على معاقته به .
لا بالمعنى المتبدل الذي يقوم على أن الاتصال يكون حينئذ أوثق ، ولكن
بمعنى أن حب ، صفة عاطفة وحدانية هو بذاته مكنة للمعرفة . نوكد هذا
خلافا لما يقال عادة من أن الحب يُعنى ويُصّل ، ونفسه وجودياً قائنين
به في الحب يكون تمت اتصال تام بين طرفين . وبمعنى أدق ، تخيل
لدت العاشقة لذات المعشوقة في طبيعتها . كما رأينا في معنى الحب الوجودي
وهي بالذات تجعلها أيسر في الفهم . إذ أن البعض لا يتم إلا بالحوالة الموضوع
بمعنى من حتمت المسكة العاشقة فكذلك الحال هنا . ولأمر في حال الفلق
أبين منه في الألم والحب . حتى إن لشعور بالوجود لا يسع درجة أعلى مما
هو في حالة الخلق ، وفيه شعور بأخطار المسائل الإنسانية من مصير وحطية ،
وفيها إحساس بالسرمدية على هيئة لآل . وفيه أعلى شعور بالخرية والإمكان ،
ونحن نعلم أعماق السكائن ويرل مسدده إلى أحق حصيه . فدرجة شعور
بالوجود إذن ترتفع من الألم إلى الحب إلى الفلق . فتسبب هذا القمة ولا توجد
معرفة أي كانت درجتها في التعود يمكن أن شعرا بالوجود في أعماق أعماقه
مثل ما يفعل الفلق .

وفضلا عن هذا كله . فإن المسألة تتضح أكثر وأكثر إذا نظرنا في الذات
من حيث عيبتها من الاتصال بالغير فإن هذا لاتصال ليس له عندها من

(١) ماكس شير « أخلاقيات » Moralia . برلين ١٩٢٣ . وقد ترجم هذا
النص إلى العربية في كتاب « معنى الألم » للدكتور سايك ، باريس ، سنة ١٩٣٦ .

قيمة إلا من حيث كونه مؤدياً إلى تحقيق إمكانها ، أى أنها تنظر إليه على أنه أداة لها ، ومهمتها إذن ، لا أن تعرف هذا الغير كما هو ، تلك المعرفة الموضوعية « مرآوية » إن صح هذا التعبير . وإنما أن تُتيد منه . وهذه الإفادة لا تكون إلا بالاتصال به مباشرة والدخول في حوزته ، وهذا يحدث آثاراً عظيمة لا تصورات فكرية . ولأصل إدب عاضدة لا شكر .

والحال أظهر في الإرادة منها في العاطفة . إذ الإرادة قوة للوجود الداني بها يحقق ما به من إمكانيات على هيئة وجود بالتمس في وسط الأشياء ولسوت . وهذه القوة مصدرها الحرية التي للذات في أن تعين نفسها بتحقيق إمكاناتها ، فتختار من بين الممكن أحد أوجهه وتتعمق به ثم تحفقه بواسطة القدرة . وهذا الاختيار ليس معرفة للأفضل أو الأسب ، إنما هو فعل تعمق بأحد أوجه الممكن . وهذه الفعل أقوى قد تضاحه معرفة وقد لا نصاحه . فعن سبته إلى لذات أنه مكنون لها في تعيها . وليس مجرد معرفة بما عليه تتحقق إمكاناتها .

ولما كان الممكن لا نهاية له ، وكان التفاضل صفة جوهرية في كل موجود . كانت الإرادة في حالة عدم تيقن بالهسة إلى ما يجب عليها أن تتعلق به من أوجه الممكن . إذ يبدو لها أن الأشياء الممكنة تكاد أن تتساوى فلا يكون لديها حينئذ إلا أن تحاطر بأحد أحد الأوجه ، وإلا مكنها السلة ولثالث عليها الأمر ، فتقف عن كل اختيار . وهذه نتيجة لا تستطيع الذات أن تلتقي إليها ، إذا كانت تريد تحقيق نفسها . فليس أمامها إذن إلا أن تحاصر ، فيها وحده تحقق أفعالا وإمكانات . أى تحقق وجودها . أما الوقوف أمام التساوى والتدهذب بين حالى التقابل الذى يتصف به كل وجود ، فمن ينتهى بها إلا إلى عدم الفعل . وبالتالي عدم تحقق إمكانيات وجودها . وهذه الحال الأخيرة شاهدها عدد أصحاب المعرفة الذين يخطط عليهم حال الوجود المشكك ، فلما أن يقول بالسوية وعدم الاكتراث . وإنما أن يندبب ويتمرد ،

وفي هذا ود لا ينبغي أن نحيل شيء ، إنما يحضر الذي يتعمق بوجهه من
أوجه الممكن اعتباراً يصدر في أغلب عن فعل لا معقول ، فهو وحده الذي
يستطيع أن يثبت إمكانات وجوده قدر المستطاع ، ولا عليه بعد أن أخطأ
ولم يصب نتيجة مرحوه . وفيهم من يحيل وجوده على الأقل في هذه التجربة
بدلاً من التوقف عما هو على لا شيء فيه امره غير محدد وفراغ رادته . بل
وسبب حريته . لأن حرية لا يقوم بشعور به ، لا في حال النقص ، وهشيم
فعل . وهناك عدم فعل . وقد نرى أصحاب الإرادة ، سبب دعة الخطورة
هذه . لا بد أن يكون إلى خير مما ينبغي به أصحاب معرفة . من حيث تحقق
للممكن . ومن هذا يرى لأولئك يتحدون بدورهم في أعماق وجوده ،
بدرجة تختلف تبعاً لمدار ونبوغ أفعالهم طبعاً ، بينما نرى الآخرين مستأصلين
لا يكذبون يرتضون بالوجود في شيء . وهذا يدل على أن الإرادة تشعرتنا
بالوجود أكثر مما تشعرتنا به . ولكن هذا لا يحلار يتم عاداً عند
هؤلاء ، صريح كمن لا معقول . ولكن هذا خير من اللاهع على كل
حال . وبعد . فمن في وسعه راعه أن الوجود معقول كما حيل إلى
الماضي وبعده من بوجه عدمه ، ويتصدد بالاعتقاد هذا يسير على قاعدة انطلق
تدليدي أو ليس في نحو أن الوجود ليس بالأصداد . وإن كل شيء
حتوى على شئيتصير في آت واحد قصاء على مبدأ هذا المنطق معقول .
مبدأ عدم ساقص . بـ "وجود الواقعي لا معقول من ألفه إلى يائه ، لأنه
كم رأينا نسخ من المتبدلات . وكل تبدل له من الدرجة ما يقبله تماماً .
أعني الدرجة في حقيقة الوجود . فلا محال بعداً بالحدث عن المتوالية ،
معنى السير على مبدأ عدم التفاضل . إنما يصبح قيم هذا مبدأ في إمكانية لفكر
وحده . إمكانية محرد أي لالوجود يعني انقطاع الوجود .

ولابد لكل فعل للإرادة يتصوى في موقع على محاصرة . ولذا قلنا بأن المقولة الأولى
للإرادة هي المحصر أو المحاصرة . اختصر بوصفة صفة لالوجود . والمحاصرة
بوصفها فعلاً ليس يتعلق بهذه الصفة . وهذا ما أدركه بيشه تدم الإدراك

مجعل الإرادة في أصلها إرادة الخطر . وعنده أن الحياة بوجه عام معناه
 الوجود في حد حصر (١) . والمعنى الأسع للوجود هو الحياة في خطر :
 " إن لسر ، الذي به تحي أعصم الشر ونعم رعى وجود . هو ، الحياة
 في حصر . " (ح ٥ ، ص ٢١٥) . وهذا لما على الإنسان أن يصنع وجوده
 كنه في مقارعة ورهان . حتى يستطيع أن يؤكد ذاته إلى أعلى درجة :
 " أن يحس الإنسان حياته في حصر . هذا هو نتيجة إرادة فياضة سحية : لأن
 كل حصر كبير يستثير حسنا للاستطلاع بالنسبة ما لديه من قوة وشجاعة " (ح ١٦ ، ص ٣٣٤) . وذلك هذا يعيش في حصر هو خصوصاً ما يؤكد
 حرية الذات إلى أقصى درجة : " إذ ما معنى حرية ؟ أن تكون لدى
 المرء إرادة المسئولية الذاتية . وأن يرفض على الله الذي يفصل بينه وبين غيره ؟
 وأن لا يكثرث للثعبان والفسوة والخرمان . بل ولا الحياة نفسها . . . وعنى
 الإنسان أن يشد اتودح الأعلى بسمن الأحرار هناك حيث يتعب على أكبر
 مقاومة . . . فإن الحصر العظيم يجعل منه شيئاً يستحق - وغير " (ح ٨ ،
 ص ١٤٩ - ص ١٥٠) بل لا يقتصر بيته على توكيد ضرورة الخطر
 بالنسبة إلى الإرادة وحده . بل وأيضاً بالنسبة إلى معرفته . فقد تعمق
 أسى بشيء عن لتعمق السبح للمعرفة . ولكن لم أحده أصل . بل
 لأحتقره لأن وأردريه . فأنا لا أريد معرفته بغير حقير " (ح ١١ ، ص ٣٨٥)

ونستطيع نحن أن نسر هذا من الحياة الوجودية سحلياً للمعنى حصر .
 فالوجود الذاتي حين يريد تحقيق إمكانياته يرى نفسه بازاء أوجه للممكن عدة .
 والعمل هو تحقيق أحد هذه الأوجه . ولكن بصرأ إن أب ممكنات تبدو
 كأنها متساوية نتيجة لتتابع تبدل الوجود في ناحية الوجود بوجه عام ،
 ونظراً إلى أن اتحاد أحد الأوجه فيه تد لفيها . وفي هذا السد دحاح لمكرة

(١) بيتشه . مجموع مؤلفاته ١ : ١٠٠ مجلد ١ : ١٠١ . سنة ١٩٠١ . سنة ١٩٠٢ .

ح ٤ ، ص ٤١٤ . ورجع كتاباً عنه ٥٠ : ١٠٠ سنة ١٩٠٢ . سنة ١٩٠٣ .

العلم في شعور من يختار : مما يولد شعوره قلقاً كما بينا من قبل -
 فإن المختار يكون في حال من التدبّر واللبلة بين أوجه الممكن على نحو
 لا يسعفه منه إلا أن يتحمل مسئولية الاختيار الكاملة ، ويقرر لاختيار :
 وهذا التفكير لا يمكن إذن أن يتم إلا بتوهم من المقامرة ، لأن اليقين فيما
 يتصل بالنتيجة معدوم . وإن كان ذلك على درجتين فإن النتيجة لهذا كله
 هي أن تحقيق الإمكانات لا يمكن أن يتم دون مضارره عليها وهذا هو
 الخطر . وكلما قل نصيب تعين أوجه الممكن من يقين . زاد قدر الحصر
 وعدم اليقين يردّد قدره كلما رددت قيمة الفعل . لأن الفعل كسره هو
 ذلك الذي يؤدي إلى نتائج كبيرة عديدة . يؤثر بدورها في إحداث نتائج
 لا يمكن ، مما يجعل القدرة على حصر قيمة الفعل من ناحية أخرى وأسأل ،
 وهذا ما ينبغي جعل نصيبه من عدم اليقين أو هو . ولا كذا اليقين الكامل
 بالنسبة إلى شيء مستحيلاً . لأن نتائج مستحيلة الحصر ، فإن كل فعل
 تأتي به أدات في تحقيقها نصيبها يصوت على حصر ، ولدت في أمعاسها
 لا بد لها من أن حصر . فالخطر إذن صاعٍ ضروري لا وجود ، يردّد قدره
 وفقاً لاردداد قدر الفعل . وهذا هو صاحب الأفعال الخفية هو المخاطر
 الكبير . ومن لا يحظر . لا يظفر من الوجود شيء ، والبهوس العالية
 هي تلك التي تنشأ أكبر خطر .

ولما كان التصميم على الفعل هذا يقتضي مقدراً من المسؤولية يتناسب طردياً
 مع قدر الخطر وحسامة الفعل . وما كانت الحرية هي الأساس في الشعور
 بالمسؤولية ، فإن الشعور بالحرية لا يتوافر في شيء قدر ما يتوافر في المحاصر .
 والمخاطر الأكبر هو الحر الأكبر . والمهم في حال المخاطرة أن الحرية فيها
 تصدر عن شعور بالإمكانية المطلقة للفعل . أي الإمكانية على تحقيق الممكن
 على أي نحو يريده المرء ، وفي هذا تأكيد للحرية بمعناها الكامل المثلّي ، أي
 بمعنى أنها القدرة المطلقة على قول نعم أو لا . وعلى تعيين الذات نصيبها على
 النحو الذي توثيقه .

أما الحق لدى قد يصاحب المحصورة فيجب أن يحل مكانه فلو حده المتوتره ،
أى يستحل في قلق مطمئن . فليس من حيث عدم يتبين . وصمائية تصور
عن الشعور بالرضا عن تحمل كل مسئولية . فهذه مقولة من موحودة في
مقولة المحصورة . والحل يتنبأ أيضاً في هذه القوة . مصدر إلى أن الحل
رعة في تحقيق أكبر قدر من الإمكان . وهنا لا يتم إلا المحصورة . والمحصورة
يسجأ إليها الإنسان حساً متلا . كـ يرى في الفعل الناتج عنها تحقيقاً لأكثر
قدر من الإمكان . فليس في شيء معين . فـ حصة الحل من هي التي تحدد
المخاطرة وتوقع إليها ونسرى في سياقها وتعيها . كما في وسعنا أن نتبين
مقولة الألم والسرور ووجدتهما شورده في المخاطرة : فالألم ينشأ عن الشعور
بأن تمت مقومة لإصلاح لإمكانية صادرة عن السنج للصحة المتزنة على
تحقيق أحد الأوجه الممكنة . والسرور يسج عن الشعور بلده المسئولية المؤكدة
لذاتها ، أو بعبارة أخرى عن الشعور بالمخبرة . وعلى هذا النحو نستطيع
أيضاً أن نتبين بقية أعضاء كل ثلاث العناصر في مقومة الخطر

والمخاطرة تتم بفعل واحد لا يستطيع أن يعين فيه أحده . ولذا فإنها تتم
في الآن وتشعر بطابع الحضور في الزمانية . ومن هنا أيضاً تشعر بالسرمدية .
وهذا يستطيع أن يصور أقول كبار الساسة أو النوادر الذين يتحدون عن أفعال
يقدمون عليها وكأنها مستقر مصير أمم لألف سنة مثلاً . فهذا الشعور صادر
عن أنهم يحاطرون بحسامة . والمخاطرة تتم في الآن . ويقوى الشعور بالآن
بقدر درجة المخاطرة . وبالتالي هم يشعرون بسوع من السرمدية ، فيعرون
هذه السرمدية . لا إلى مصدرها الحقيقي وهو مخاطرة نحسبها فعلاً ذاتياً
مهم ، بل إلى تقيحة هذا الفعل في تقرير المصائر . وإن كانت المسألة سترد
إلى هذا في نهاية الأمر من حيث ظهم بالتأفح التي مشتركة على أفعالهم .

وهذا الشعور بالسرمدية هو الذي نجده في مقابل الخطر وهو الأمان ،
إذ نحس هنا بعدم التعبير ، والثبات يعطى دُعماً لفكرة السرمدية والأمان

مقصوده . يعني . وقد يمكن أن يفسر وجودياً على أنه شعور الإرادة
بوضوح التصميم . وهو وضوح ضروري في واقع الحكمي من الفعل . ففي
الرغم مما هناك من غموض يثيره الخطر ويدعو إليه ، فإن الخطر حينها
يستحيل من تصميم وعزم يقصده هالة من الوضوح قد يكون مبعثها
عجز الانتباه إلى الفعل في عجز الانتباه لشعور مطمئن بصلابة الثقة والآخر
تسليم . لأنه خروج من حال التعارض من لمكانت إلى حال السكون إلى
متعب . وحلاص من لسلة وتذبذب في حال لاختر كنعان . من لا استقرار
عند معاروم . أما لغة فيوحى به الإحساس بأنه حقاً أن كان سيتم . أي
عجز الفعل . أما التسليم فيشعر به كل من يقوى به آخرته على حال تعبر
بسكون . وهذا هو المكونة للأمان بدو عديده

ولا صبر على ثبات من عند الأمان . طمأنينة كانت هذه عناصر حقيقية
إنما الحصران كل الحصر . أن يكون أوهاماً و . وهم هذا صيغ من ناحية ،
عديد أنواع من ناحية أخرى . فهو طبيعي من حيث سفة ، شديد لدواعي
نسب ما يقتضيه الحصر من قوة هائلة على تحمل . وويأت صحبة ومتاعب
كبيرة . وهذه للدواعي بالضرورة مؤقتة ، وإلا كانت كاذبة : إذ عدم
يتم طبع لكل ما في الوجود . وليس في الواسع سبحانه منه على أي نحو
إلا لهذه قصيره . وكما هو الحصر آخر . والتوقع أن كل أمان ليس إلا انقصة
ثقل عهدة حدة من حطرين . وهو ياتي وسيلة فحسب . وتصبر
لأكبر في جعله عاية . وهذا على الحصر . وابتداء منه ياتي الإقناع
على تحقيق الإمكانيات . وهذا تنبئ به إلى حال من الحمود والركود
أي إلى الصفاء وهذا هو فعلاً شعور مصاحب للأمان . وما ذلك إلا لاستدعاء
الخطر وتلك صاهرة مشهدة في الأفراد . وفي الأمان أوضح ما في
الأفراد في حدة التوكل على أنه أكثر من شعوره بالأمان . وعلى هذا
فليس لأمان بطبع بالوجود تحقيق بوجه عام . ومن هذا كانت الوحدة
المتوفرة الجامعة في عنصر ضرورياً للوجود . والخطر الحاصل مستحيل

التحقيق . والأمر المختص بمصادق لوجود الخي . فلم يجد غير المحصر الآمن هو ندى يكفل مدب ووجود خي وحقيق لإمكانيات في حرية ومسؤولية . وبكره ما قصد به إلى كل وحدة موزرة . وهو أب خوي للنديين بكل ما يتقديهما من حدة وشدة وتمزق . وليس فيها أن معنى من معنى التوفيق أو رفعه للمعرض أو لتحييف على أية صورة كنت . بل يعكس كما ارداد غير اتوتر في الوحدة . كان ذلك يبدوا . بأنها حقيقية

وإذا كنت المصاهرة كما ولد فعلا وحدا . أي مكسلا في دته . مطوبا على نفسه . ثم يعبر عنه رميا . لأن . فإن لا تنفد من محاطة إلى أخرى . وبما من فعل تحقيق للممكن في فعل حقيق آخر . لن يتم على وجه الاتصال . بل متصلا . أعني أن المدب في سيره . لتحقيق لإمكانياتها لا بد أن تثبت من فعل إلى آخر . أما السير المتصل فغير ممكن . ولذا فإن المقولة الثلاثية انشائية بالإرادة هي مقولة « حرة » . وهي مقولة عين كير كحورد . الإشارة إليها . ومن قبله مدبرون ندى بعد رأب حسو لشعري وكير كحورد قد فهمها على أنها الوثبة الضرورية في خرجها من دته إلى هذا الموضوع الأنسي . الذي هو الله . هذا . وحده هو حقيقة بين الله وبين الذات المردة . فحاول أن يعبرها . فلم يجد من وسنة عبر الظفرة فالمشكلة التي تناوها هي مشكلة اتصال بين الله وبين الله كما تقول لأديب . أو اتصال بين الواحد لأوب وبين مدده كما تقول لافلاموية المحدثه خصوصا وقد حثت في هذه وفي ذلك على أساس فكرة التوسط . فالأين أو المسيح وسبق بين الله وبين الإنسان . واعتقل ونفس أو لأبيوت العشر وسائط بين الأول وبين امددة الإنسانية والتوسط قد يحور نقول به إذا كان لوجود متصلا ولم تكن كل داب في عرلة نامة عن غيرها من الدوات . ولكن الأمر ليس على هذا النحو ولما فإن فكرة لتوسط فكرة « حقة » في تطبيقها على الواحد . ما دام الوجود متصلا بطعه . ولما أحقت أيضا محاولة التي قامت بها الرياضيات الحديثة في حساب اللامتناهيات من أجل إدخال لاتصاف

في شيء متصل بطبعه ، وهو العدد . إذ مهما صغرت الكسور التي نتصور وجودها بين وحدة عددية وأخرى تليها مباشرة ، فهي قابلة للتقسام إلى غير نهاية . وما دامت اللانهاية لا يمكن أن تعبر بطريقة متصلة ، فإنه لا بد أن تلي تحت هوة . مهما كان من صلاتها . بين الوحدة والوحدة ، أي أن لا تنصب بينهما مستحيل . والأمر كذلك في لوجود كما يباهي لوجود في نصره مكون من دوات كل منها قائم بنفسه . معلى عليه في داخل ذاته . ولا اتصال مباشراً بين ذات وأخرى ، أي أننا نتصور الوجود على نحو الكم المنفصل . وإذا كان كذلك ، فلا محل إذن لقول ، لا تنصب المباشر وقد يكون في مدح هذا تحديد لبيداء عوربة أعنى عيبها ارماء ، ولكن هذا لن يجعلنا أول حسرة في توكيد هذا الاتصال في طبيعة الوجود إلى أقصى درجة ممكنة . فمهما كان لوجود مكون من دوات منفصلة عن بعضها تمام الاتصال ، تقوم كل منها في استقلال كامل عن غيرها من الدوات ، وقد عُتِق من دواتها كل شيء يستحق مباشرة على الأخرى . ولا سبيل بعد هذا للاتصال إلا عن طريق انوشة من الواحد إلى الأخرى . لذا قلنا بأن الظفرة مقفولة للإرادة ضرورية

وقد قلنا إن كبير كجورد قد قد بها . كما أن يسرر تحدث عنها من بعد أيضاً . ولكننا نفهم منها ، أو على الأقل من وصيتها ، غير ما يتهمان . فكبير كجورد . كما رأيت . قد قد بها من وجهة نظر دينية إصلاحاً لفكرة التوسط في المسيحية بين الرب والعدد . وإن كان قد أشار إلى عمومها ، بشره عامصة بعض شيء . حين رتبها بكيفية اتصال اندات بموضوع . وبموضوع هنا يقصد به « هذا الآخر يطلق » . أي الله ثم حدثت عن العملية نفسها ، عملية الظفرة ، على أنها العلو : فهي يتم الخروج من اسطون والمحيضة الدنية (لوجود ندق) إلى العلو (الإلهي) وهذا الخاب غير الديني هو الذي أحده يسرر وعصه . خصوصاً فكره العلو . وواضح أن لا يمكن أن نفهم الظفرة بهذا المعنى والوصيفة . لأننا تحدثت عنها بمناسبة اتصال اندات بدعير ،

والعلم بما أن يكون دوت أخرى أو أشياء . وعلى كل حال فحديثها لا يسجد في هذا حيث يخص . حيث لصلة بين الله وإلهاب . بل نحن محدث في دخل هذا وجود دون أن خرج عنه إلى شيء آخر خارجة ، على هيئة وجود أعني منفصل عن الوجود عموماً . ولذا لا نستطيع أن نقصر وصية لظاهرة على هذا الجانب وحده ، بل وليس يعيننا هنا في شيء ، ولا نريد أن نخرج عن وجود إلى ما فوق ، الوجود . ما دام هذا خطأ في الوجود عنه ، وهذا وقع في إشكالات قد يكون من شأنها أن تمتد وضع المسائل عن النحو الذي فعلناه .

أما موقف يسرر فعبير شامك . لسبب واحد هو أنه استعمل كلمة « لعدو » بطريقة عامضة جداً . فيها تدبير بين المعنى الديني الذي يراه عند كبير كجورد . وبين المعنى الديوي . إن صح هذا لتعبيرها ، أي المعنى الخاص بالوجود لا ذلك المنفصل عما فوق الوجود . ذلك المعنى الديوي الذي يجده عند هيلجر . ويظهر أن دجحة في موقفه إنما نشأت عن أنه تأثر بهما معاً ولم يستطع أن يفرق . ولا أن يأتي مركز جديد . ويتوقع أن التوفيق هما مستحيل . إذ فكرة وجود عند هذا مرتبة نسبة لوجود بمعناه الحقيقي . إذ ما فوق الوجود . وهو مصيب في هذا ما في ذلك من ريب : إذ أن فكرة « الوجود فوق الوجود » فكرة متناقضة أو هي لا شيء ، وإنما أن يكون وجوداً . وهو بالشي لا بد أن يتصف بمرمائية ويصنع لكل المقولات التي يسميها . وهذا ما لا يرضى بقول به من يقولون بما فوق الوجود . وإنما أن يكون غير وجود . وحينئذ لا يكون تمت معنى لأن يقول إنه مع ذلك واحد . ولكن فوق وجود وهذا هو الذي لا ندى لا يخرج منه وأبى يقع فيه كل لادوت سلبى وكل مذهب في الصفات بقول بلسدية ولا يخرج لنا من هذا كفيه . إلا إذا تحسبه من البداية ، بأن قصرنا الوجود على ما فهمناه حتى الآن من معناه ، أي على الوجود الذي الخاصص للرمز المسائر وفق مقولات الإلارده والمطامنة . دون أن نغس الوجود

الآخر ، الألاماني اثبت مدى تسلسل دسمور و مدى شو فعل محقق لانه حين
شيء من إمكانية ومهد تيسر و صحح - من و حوسين - ومن علمين
محققين هما . ١ - حار نعت أن لا يحتمل كنهه و حود هـ لصرح الآخر ،
هون هـ . ومهد و حده . يستصع أن تتلاقى كل هجة و حقت في البحث

فقد كان لا - جميع أن تتر يسرر على موقفه هـ شخص - فرب تميل إلى
موقف شديد . ففهم علو على أنه شعاع من يمثل به و حود اما حوى
في اوجود في علم فهو عو على خروج من إمكانية في وقع ، نسبة
إلى لايه . ١ - عبر أن شديد م . بتعمل فكره ختمه . ومن ذلك نسب
اللون الديني في أعصاه . كير كحور د . وعلى كل حال فرب هـ يؤكد
ستعمل في حده بمشاهد في سنده حده بطبيعة و حور

و حود و حود د . و سكر د . حيد و حود . ولا و فعا في
تلك التحريبات سايه في عيب كل عديده من محتمل الأولى بأن يحتملها
وتحتملها . من أماد اروح السكبه . و لأن يتناقح . ولا بد من حيل
هذه السقطة و صحه كل و صوح . حتى لا يرفع غموضها خصماً إلى اللجاج
والادعاء بأن يريد على أعقاب على ذر . و لا سوب بكل و صوح
وتبوير . ١ - و حود و حود . ت . و هذه . ت . ل . ت . واحدة . بل ثمة
كثرة لا نهاية لها . و كل ذلك مشتقة عن غير ما معناه على نفسه . تكون
مدامها كلاً و حداً ، و لا تقصص معدوم بل انشوب . فهي على هيئة وحدت
عددية لا سبيل مطلقاً إلى اختيار ما يرب من حوت بقريته بمصلحة ، إنما
سبيل يثبت بواسطة اختصاره من . ت . في د .

و لأن في حده عقود أن د . في حتميه للإمك . لا مدد من الاتصال
مدهيتها . أعني و حودها ما هو . كم لا بد من الاتصال بالغير . وما

(١) راجع شرح معنى العلو عند فيلدر بالعصيل في رسالة : ١ مشككة
الموت ٥ من ١٧ - ص ٢١ (من مخصوصه)

كان ثمة هوة بينهم وبين كل من وجود موهوى ، أعنى لإمكانية المطلقة
وبينها وبين وجود غير . فلا يحب الاختصار ، لا ، متعدد . وبتعدد هما
تفهماها بمعنى متصل . أى من لا يسد رم أى وسط تجرب فيه . وإلا وقع
فى الاختصار . أى مما حوينا نفسه . بدساحل مسألة يد إلى مسألة
سرعة لا متناه مشاحى ، متصل

أما كيف تيسر التمررة إلى حد النحو . فبأنه فى مشكلته إلى لا يستطيع
أن يحددها نظريته معنوية . لسانه ليس هو . بل فيها الامتداد الأكبر .
ولكن يفهم فكرتها على حد النحو لا بد من تحول مفكرتين الامتداد .
واللاعنية

أما الامتداد فى معنوية من تحول به جوهر وجوده . فقد رأينا
كيف أن الغدغ عصر جوهرى فى وجوده يكشف فى حال التعلق .
ولا بد من تحول به طرأ إلى أن يمكن لا يمكن أن نتحقق كل أوجهه ،
وذلك بين ثمة بعد يندم منه التام فى وجود . أى عدم ، فالعدم إد
عالم جوهرى فى تركيب الوجود . و . سون من الامتداد هو شعير
لمفكرى عن عدم وجود . أو تعدد أخرى هو وجه مفكرى انتهى
يعتبر عليه عدم . وتلك مسألة واضحة فى حث لا سبق . فلا داعى
للعود . من هذه لاجية . أعنى لاجية نذهب لمفكرية

وقد أتت السبع الأخيرة للتمرياء مؤيدة لما نقول هنا عن الامتداد .
فصنعه للامتداد كى يقول مايرسون صفة ٢ ، وقعة بتكاد يقينية ،
ولكنها تفل وستتلى غير مفهومه . ولا ميسرة لإدراك العقل . وغير
قابلة أن ترد إلى عصر معقولة خاصة بل وليس الأمر متصوراً على عدم

(١) رجع كتاباً " سوسور " ، ص ٢٠٠ - ص ٢٠٦ ، تظهره

سنة ١٩٤٣ .

(٢) إميل مايرسون : " الهوية والواقع " ، ص ٣٣٧ ، ط ٤ ، باريس

سنة ١٩٣٣ .

إمكاناً مطلقاً فهم هذا اللاحقول ، إنما يذهب ما يرسوب إلى أبعد من
 هذا فيرى أننا لن نقرب باستمرار من هذا الفهم . وكل اقتراح إنما هو
 من الحد الذي عنده ينسب لتفسير العنكب ، وهو حد لا يمكن مطلقاً حثيره .
 فالمشهد أولاً أن ظاهرة اصطدام ، لأجسام غير قابلة لأب تفهم من ناحية
 ما يجري بالفعل للجسيمين إحد الاصطدام . وكذلك حال لتأثير عن بُعد :
 ولتعدى في تأثير بعض المادة ، وانقوة على نقل مادة أخرى . شيء
 لا معقول إذن بالمعنى الذي ذكرناه من قبل . أي معنى أنه يظل وسيظل غير
 قابل للرد إلى عنصر معقولة حادثة (ص ٣٥٠) . وعلى هذا تسقط
 فكرة لعنة بكل أنواعها من عينة علمية . وأخرى لا هوائية ، وثالثة فعلية
 فالأولى نحاول فيها أن نطبق العلية على كل لظواهر السمية ، فمجد دائماً
 حية فيها تكيف وديها ، ولكيه تكيف ناقص ، وليس في وسعها ، كما
 يقول بوترو ، وأن نجد في العلة كل ما يجب من أجل تفسير معقول ، ردها
 لن نحتمى مطلقاً على هذا الذي يتميز به المعلوم منها : هذا المصهور لعصر
 حديد ، هو لشرط اعصروري للعالم العلية . وإلا فبه إنه كان المعلوم
 هو بعينه وبكل أجزائه العلة . فبه لن يكون وديها غير شيء واحد ، ولن
 يكون إذن معدولاً حقيقياً (١) . وبعبارة أخرى : إذا كانت العلة تنصص
 كل ما يكون لتفسير المعلوم . فكيف نفسير المعلوم عن لعة ، ما دمتنا
 نعرف بينهما ، أو ليس في حد دليل على أن تمت عصرأ حديداً قد دخل
 الحدث الناجح ، لا نستطيع أن نجد ما يفسره في لعة نفسها ، وليس في
 وسع . بل إلى أن نرد المعلوم إلى لعة ، مع أن حد هو التفسير العلي
 وبذلك معقول ، لأن التفسير العلي هو ذلك الذي يرد الواقعة إلى عناصر
 معقولة حادثة ^٢ وعلام يذب هذا . بل م يكن على أن تمت عنصراً للاحقولا ،
 لا بد من القول به ، يتم وجوده في أثناء الحدث ؟ وليس لنا أن نقول هذا

(١) إميل بوترو : عدم اعصروره في فواصل بصيغة ص ٢٩٩ باريس ،

سنة ١٨٧٤ (اورد مايرسون : ص ٣٢٢) .

إب العلة بسب معرفة ما يب كنها . وقد على شيء ما سبهم . واللامعقول
 إذل مصدره عدم سبهم بشي من مصحوب علة . نقول لم يسب محاس مثل
 هاد لإحاده بن محبوس . بن صا . بن إيه أعتد لمعتوليه مطابقة لشكي
 بررو لإحتاقهم في سبهم . ثم كك مصدرهم ككثر . بن فتر ص عدل
 حارحه كدست مثل بنى حدث عنه بنفس فقب . بن هاد للامعقول . كك
 أن بشرت معسوسة . و شاء مثل أن يوحى . إيه . و وقع أنا هاد
 ر . و نوع ما من عيبه . أعنى عيبه اللاهوتية . فثانئة بكثرة الخلق
 ورد بحدس كنها . و لأفعل جمعهم بن عنه عانة واحدة هي لله . و قد
 فرب بنفس من صورهم بن علة حارحة عن نفسهم و شند
 ما لعلته لعدده فخرج شخص من يوحى . بن بشرت اللاهوتية
 في أن صورهم بنى بنفس عيب خارج في غير . و سكب لا يرتفع إلى
 رد العلة والفاعلية إلى قوة عالية ، بل يرد إلى المعقول

فالعلة بهذه المعاني . و فهمت عن نفسهم عن سبهم . كك
 فخره حدس . و قد نصي كل من بن المعقول في سبهم لأمر .
 برصمه الخلق بنى حب أن تصمم . بن سبهم على . و ر . و دونه من
 عن أن يكون في وسعه إحراقه و هاد . بن سبهم لا عرف ف . بن ربه
 معصرة . خصوصاً بقرية حكم عاد فخرج و ذى روى . ثم عرص
 تنصسه في موضع آخر (١)

ما نهي إيه علم إب من الخوف ، اللامعقول و سبهم نفسهم على متصل .
 هو ما يؤكد بن هاد من سبهم أوحودية في قول ، حقيقة أوحودية
 و انعريف أن شبه بين مدحها و شذج انريه لا يقتصر على هاد تقدر من

(١) ليبس ٥٠ مؤذاته الفلسفية . سبهم حررت . ص ٦٠ ص ٢٦٥
 (أورده مايرسون أيضاً ، ص ٢٢٧) .

(٢) راجع كتابنا : « اشينجل » ص ٣٠ - ص ٣٢ . عشرة ٤٤١ .

تقوم باللامعقول وتستبعد نفس معنى . بل يحد إلى بعده فكرة المتصل
في تركيب المادة ، بصوء على بصوء . أما إلغاء فكرة المتصل في المادة فقد
تم منكراً جدياً منذ لحظة في ردى عهد كمبريطس بمذهب الدرى ، وعلى
أساس مركب عدم من جوهر فردى غير قابلة لنفسه . ومع أن هذه الفكرة
قد لفتت معارضة علماء من حزب أنصار مكان متصل والحركة المنصبة
في عصر النهضة أولاً مع حركة في العلم في حرب المصنوع وهذا تقوم
إلى تلك دعايتها في نظرية بصادد وهي غاية ، لا حساب . قد رعت أن
تستجيبات و سوانس بتدلاً ، في صلب أو ساداً مقصدة . وعلى هذا الأساس
أقامت ميكانيكا سميت في بعض النسخ بـ « نظرية دروى » وهي تتعلق
بـ « علم لقود ذاته » . وحال على درويشيين أن يتناولت حسابات
و سوانس على لا وهم . إذ هي مكونة في واقع من دراب في حركة ،
فيحل إلى بصرى ، فيبقى أنها مقصدة ثم حاول أنصار نظرية متصل
وكي . وفتهم من غريب معاد إلى بصوء على أساس ما فهمه وخس .
لقد رأتى هؤلاء يعرف من تحول أنه مركب من « واحد » لا من
دراب كي دعى حوس . فبعد أن بصوء لوح ، تنشر في وسط متصل هو
الذي . وساعد على جواب بـ « بصوء » كـ « كشف يوضح لظواهر اشتداحل
والاعتصاف . وتأيد فرييل فيدد أساح . مما أدى إلى وضع فرع من الفيزياء
هو علم بصرى بـ « من فيه مستعد بمكره المنفصل » فنشرت لأهر راف
لصوئية على أساس بـ « متصلة » كـ « معادلة دت مشتقات حركية هي
ومعادلة نشر موحات صوتية غير أن حد كله فاد نهى إلى غير « فصله
بصوءه » . فإن نحليل لرياضي المتصل . وعليه تقوم نظرية انتشار الموحات
لصوئية . لم يمكن إقامة أسس بطريقة دقيقة إلا بعد فصل إلى المنفصل ،
وفصلاً عن هذا بقي لا انفصال في تركيب المادة . وأما أحد أن تقوم نظرية

٢ . « علم في متصل عما سيلي كتاب لوى دى بوى : « المادة والصوء »

من ٢٣٥ وما يليها باريس سنة ١٩٣٧

الصورة في وفاق مع نظرية المادة . بينما نحن نرى هذا من ناحية . المادة مكونة من جواهر كهماوية بسطه ذات حوص ثبته في كهر ، مكونه من عداد هي كهكرومات وهي مشبه لنصب مصدر ر و من ناحيه أخرى نرى الضوء مركباً من موجات متصلة تسير في " حث مكأ متصلاً " أم فكره لانه قد عرج دعائها ثبتيين في نظرية بسطه محدودة كما أيا في متصل شوي . وفصلاً عن هذا فليس في مستطرح شوي معاً مادة متقطعة وأثر متصل فأدى هذا كله إلى أزمة شديده في نظرية حلقه نظرية لكمه مند عشرين سنة شرياً

جاءت هذه نظرية وسعادات فكره ضوء القديمة لثباته في سكون . من أجراء مفردة . هذا أن الضوء مركب من " ذرات " هي جسيمات (فوتونات) شبيهة بجسيمات ماده . وتختلط بترتيبها في الفضاء في المكان . وحدث مؤنة هذا الفرض . فإن نظرية توحيد الضوء . حسب ما وضعها فرسلي . ثوب . ذر مسبح للضوء يرسل موجة كرويه تنتشر في الأثير المتحد . وكم ساربت هذا فتمرها إلى درجة " بطاوة " جسيمية تنقل باستمرار . ثم يؤدى إلى إضعاف الضوء وتغيير فعله أمدكم بعدد شدة وسكن نظرية جديدة ذات على عكس من ذلك إن جسم . أياً . كان بعده عن مسبح الضوء . فتنقص دائماً لكل طاقة ويحدث ثره في أي مكان وقد بين فعلاً أن الأثر الصوتي الكهري يتم بأن تكون كل الأثر التي يحدثها الضوء في ذرات واحده . أياً ما كان بعد عن المسبح . مما يدل على أن الطاقة الضوئية مركزة على هيئة جسم ، وعلى أن الضوء مكون إذن من جسيمات أو فوتونات فردة ليس بينها اتصال

ولم لنتيجة عيب انتهت آخر نظرية فريثية . وهي ميكانيكا التوحيدية . فعلى الرغم من أنها حاولت في البدء أن توفق بين المتصل والمستصل عن طريق فكرتها الأساسية . وهي أن كل جسم ترسب به موجة ، والجسم

العرب بعد حمد بن حبيب عن حماد بن قيس - يابن حبيب بن كليل
مصر من مصره لا بد له بقوه سوج من لاجير بين امكيات عده ،
پر صبح شد . معبر : (حص ٢٥٤) - لا تمول عن وجود ابي به بخار
من بين مسكنات في لوجود باهوي و برند مستفنه '

تماماً لا یزید ان یفهم منه المعنی عربانی فقدم بعد هو کینه عامصة
 عموم فکره نمود فی التریه . وهو عموم لا یفصح فی صحة التکرر عیب .
 این مصداق بی نوع لامعقول می باشد چون به حد و رد . و نقلاً
 بقصده الاشکال فی صفة وجود فهدد موضوعه در وجع من و انب
 تقوم به ادب فی صورتی که آن سبب مایه علی فهدد به مایه لایه
 هد من ناحیه و من ناحیه آخری که من سبب سبب فی حقیقه لغیر
 ولد عیب نشد هد وجع من لامدد من صبر در فی التریه فی
 التریه به مصداق بی حد علی عیب من که سبب است حد
 (دی روی مرجع سبب من ۲۵۶ وقد فهدد موضوع من قبل)
 و لیکن عند توقف حد که من مایه و که حج فهدد به "اوشه
 آخری و لا وفهد فی لایف و فهد وجود . من . حدده لأصل .
 أعنی التریه و عند ادب که تصور تصور سبب غیر مقصده من حدده
 دوت موضوعات مقصده بی لایف که لایف لایف لایف سبب
 مقصود و وجود من من هو حد تصور مستمر من لا یستصیع
 ان حد من یه بقصه موضوع که من من حد من موضوع عیب بی
 حرری و هکند علی مایه . حد که لایف وجودیه و نه . و لا
 توقف مصداق لایف حد لایف مقصده علی مایه

و لیکن علی فی مایه سر حد تصور "

هذا ان یفهم سبب لایف لایف فهدد من علی نه تصور معاد . و دیک
 لایف فی تحقیق مکاتیب حدده سبب و ریداً من و ریداً مصدوم .
 و من حد که لا یستصور تصور ان سبب مایه مستمر و سبب مقصده
 من حد استعی ان که علی نحو ما نشهد فی حرکت تصدود عربانیه من
 کل ما مقصده هو ان حد إعطاء مایه لایف و ریدده فی مکاتیب متحققة
 و العلو سبب من حد حرکت لا یفجه بی شیء خارج لایف . من یتم

فی بدات و بدیهه یها و حیدر . علی ثبوت رخصه و فیه کثیر که چو ر
 و یسر . من ثبوت همدی خود موضوع ، علی ثبات " علی ثبات " خارج
 علی ثبوت لا یمرید مصفاً و ثبوت کتب بدو علی . ثبوت خرج عن همد
 و خود بی وجود علی فیه ثبوت قوی وجود و موقف بهائی
 ، بدیهه بی همدی اخیر موقف چهل مقصود و لا یمرید فیه و لا حتی
 و صفه حدیثاً کثیر . که پیشه بدو " حدیثاً " حضور و ممکن
 همدی لا بدعوت نصی بی لاجرم و فیه همدی حروفه و بدو حد
 همدی حدیثاً حدیثاً من کتب صریح بدیهه یکی . ثبوت قوی که حدیثاً صریح بی اقصی
 حدیثاً و بدیهه بدیهه بی علی ثبوت تحت فعلاً و حرکتی عن الدات
 لإعلاء نفسها و تحقیق یکبارگی علی سمر و و علی ثبوت همدی حدیثاً
 فی وجود و وجه عدم مقصود صریح بدیهه یکی . بدیهه لا یمرید و بد
 یتکلیف أن یثبت فیه ثبوت بدیهه و بدیهه بی حدیثاً

أمر حق مقصود ثبوت همدی حدیثاً صریح بدیهه سمر و . و لا یستوی
 که یستوی همدی حدیثاً و خود . قد سیم بدیهه بی . و خود حدیثاً و بدیهه
 مستحقه فی حرکتی مستمره . بدیهه بدیهه ثبات أن تعالی علی نفسها . ثبوت
 و بدیهه و بدیهه حدیثاً علی بدیهه و بدیهه فی حرکتی همدی غیر المحجوم المتواصل
 و لا یعتد به ثبوت علی غیر کی تحقیق یکبارگی و ثبوتی فعلاً و ثبوتی

هو حقیق . لأن ثبوت تصور حدیثاً تحقیق سمر و . و تحقیق بدیهه
 من همدی ثبوت بدیهه

و هو إذن فعل . و فیه حدیثاً من ثبات بی ثبات . و بدیهه استعجاب فی
 حدیثاً البدیهه بدیهه کی تحقیق و بدیهه و فیه .

و هو حدیثاً بدیهه . لأن تحقیق فی ثبوت بدیهه عرو و کذا حدیثاً و فیه
 سلطان الدات علیه و إشباع اشغال بدیهه .

وهو معتد . لأن وجوده ليس صريحاً عن جرح غير وإبراهمه . من غير
المصداق ما فيها من عوق له لا يفتق بهد .

وهو ضد نصاً . وجود لا كثر لدى بصره في ميدان لعدسة حبة
ثم أنه من صريح رغبته في حورده ولاملاط فكلاهما يكونان وجهاً بصر
الوجود الآخر شيء واحد هو ذات في محوياً بعدة مفسر . وفكرة مسكية
فكرة مشتركة لعدد من أفعال كبرها .

وهو يعني لا حبة أن فقه على . كثره بتساقط حساب جديدة .
وكل ذات حبة مع من مبادي . من عند أن تصور عند المعاني
على أن فيه فقه على وضع . لا جرح في وضع نفس من ذكوب وانقوده
في محوياً . ذات في حساب عند مع حساب ذات كثر وكذا . أو لأخرى
حساب كثر كثره . كثره فهي ركب حبة بوضع تركيب ذات في
حبة ويعود غيره . وهذا يوضح كثره بصر في فكرة شكل ووجود
أن شكل الواحد . ذات شمول كثره . و . ذات في معاً . نفس من وحدة
إلى أخرى لا من كثره في . ذات في كثره . لأن ذات سردينه وحدة
كثرة لا لا طبع أن مرهبا آخر . لا لا يوضح حتى مجرد معاً .
وحدة بصر . ذاته هـ من فكرة حرة . هـ في نفس ذات في كل
در حرة من در حبة معاً . أو يد بصر . من حبة وجوده ماهوي
ويطوره في تحقيق إمكانية في وضع حبة عن شكل . لأن ذات
هـ م تحقيق كل إمكانية . وهي ذات لا يكون كثر . بل بعكس .
هي وحدة يفسر شيء مستمر . لأن عدم عنصر ذات في تركيبها

وهذه تصورات في تحدها ذات في تعانها هي بصره في مدو عيناها
في تحقيقها . قد استمرار في تحقيق إمكانية أعلى وأعلا مفسر . كثر
في ذلك تطورها على هيئة تامة مستمر . على نحو ذات في تصوره جعل
تقريباً . شكل . ذات في نفس مفردة لا انفس شكله أو روح

إلى هذا الأمام على هيئة لتعنى وقد فصحته متأخرة عن التعنى . وهى
بالتالى تمثل طابع الماضى بالدمى إليه هو كمنستقل

وهكذا ترى أن اقنولات لثلاثية المسكونة للإرادة تنصف رآيات الزمن
الثلاثية كخضرة باخضر . وانصرفة بدعى . وتعنى بالمستقل . كما رأينا
من قبل تماماً فى حبه مقنولات ماضية حيث وجدنا الأكم يعبر عن الآن
الماضى . وحب شيع هو أن المستقل . والتحق يكشف عن الحاضر عبر
تقابل للتحركة

أما سهايد فممكن أن يفهم عن حوبى سنى وإحدى والإحدى هو
القضاء على تصوره فى أحزرها أدياب فى دوحه سابقه سكى بنها سكيل
أمام تصوره الجديد . ووصح أن سهايد سهايد معنى ضرورى سكى
حقى التعنى أهده . ولارده سهايد بدل لا قبل بمعدلا ومركبها
المتور هو إذن طابع رئيسى لوجود الذى وسعى سهايد بدل مقوله
جوهرية لإرادة . ثم سلى لعلى مدفع أدياب من سنى . فتحدد إن
نوع من السهم . ثم يؤدى إلى لاختلاف . وهذا من شىء ما سهايد بدل
أدياب فى حقه . بدل هو سنى فى فرع من سقى . وتعنى للإمكانيات .
و تقطع من سقى ولا سبيل إلى سهايد بدل من هذا لاختلاف . لا . وحده
المتورة . بأن فتتشلها منه بأن شيع فيه سنى

فالملاحظ بدل فى سهايد سنى أن لوجود لدى يقف فيه حقيقتة ،
ويصبح رثماً . وهذا حب رثف من لوجود لدى هو سنى عنى
هيدجر بديصاحه كل العنايه . فى حديثه عن اسقود . خصوصاً لسقود
فى العالم بين الناس . ثم يبدى من قبل فى رساله « مشكته موت »
بالتمصيل . وما د « هيدجر » وقد حقه . فلا مبرر بدل سكى سحت فيه
من حديث . لهم إلا أن ملاحظ على تحيل هيدجر أنه مشوب بعباع
الاستسلام الذى كشفنا عنه عنده من قبل . ثم جعله ينصر إلى هذا اسقود

وكانه ضرورة لا مفر من وقوعها ولا سبل إلى خلاص منها . وصدق
 أن سقوط الوجود في العالم بين ، بين ، ضرورة . ولكن هذه
 الضرورة لا يستلزم قطعاً تحمل كل شئ على نفسه . بل هي خبر
 ، بتفصيل . حتى قال إنه حتى لو فرض أنه لا توجد دواب أخرى
 غير دواب واحدة ضرورية حدثت هذه التوبة . والوجود موجود بالآلة
 هو أيضاً وجود متغير . يستلزم وجود معين ومن أجله (ص ١٢٠) . ثم
 أن وجود دواب واحد هو أيضاً مع من وجود واستدعاءه ومن أجل
 تغيره ، ضرورة ضرورة . بل هو حقيق (لا بد) . بل لا يمكن أن لا يلقى
 العلم . والوجود . بل هو وجود معين . حتى مع من دواب حقيق . و
 ، بل لا بد حقيقه . فلا بد من دواب . بل هو وجود واستدعاءه . بل لا بد
 عن ذلك من دواب في . بل لا بد . لا يمكن بعد إلا أن يكون
 الناس ولا تعمل إلا وفقاً . بل هو . بل لا بد . بل هو وجود واستدعاءه . بل لا بد
 في قصور . و . و ذلك من . بل لا بد . بل هو وجود واستدعاءه . بل لا بد
 أن يعيد الله من خبره . بل لا بد . بل هو وجود واستدعاءه . بل لا بد
 ويؤكد دواب في مدعى . بل لا بد . بل هو وجود واستدعاءه . بل لا بد
 بنفسه . وبتشابه . بل لا بد . بل هو وجود واستدعاءه . بل لا بد
 نوعاً من . بل لا بد . بل هو وجود واستدعاءه . بل لا بد
 والوجود ما هو . بل لا بد . بل هو وجود واستدعاءه . بل لا بد
 وضرورية . و . بل لا بد . بل هو وجود واستدعاءه . بل لا بد
 هي خبره . بل لا بد . بل هو وجود واستدعاءه . بل لا بد
 لا غيره . بل لا بد . بل هو وجود واستدعاءه . بل لا بد
 مع هذا الأمر . بل لا بد . بل هو وجود واستدعاءه . بل لا بد
 لتعني في حجب . بل لا بد . بل هو وجود واستدعاءه . بل لا بد

ووجوده لإلزامه لا سبب فيه . وقد كتب كذلك فليس في توسع تعديده .
بل هي مقولة ضرورية لإلزامه في الوجود

وبدأتى بيان مقولات لإلزامه وهو بيان أو نظراً فيه لانتهاها إلى نفس
استخرج خمس في سبعة من بين مقولات العاطفة . ولا عجب
فكذلك . تعبر عن وجه من وجهي الوجود . وإلزامه تعبر عن وجه انقوده
أو وجود وضعه قود . ويعتقد عن وجه خبر . أو وجود وضعه حالاً
ويعبر عن وجهه وخال . أو قوة فعل وخال . قوة تحقيق
إلزامك . أو خال . تحقيق إلزامك . أو وجه وجود . ولعمري خال
ما مثل هذا التحقيق . وجود

ووجود على . كقول ذي وجوه . وجه . ووجه لإلزامه
وشعور على به لا محس إلا بإدراك الوجود معاً حتى عا وجود على
حاله . أو بإحدى هذه . من مصدر . إمكانية . أو به عرف
الوجود على معرفه وجوده حينئذ . وجود على . لا وجود على .
فهو الأخير يدركه فكذلك أخرى هي عقل . أو من مقولات عقل . كقول
أبي . من فلاسفة يعرفه حتى الآن . لا يمكن أن نفس إلا على وجود
أخرى . وهذا هو سر في تحقيق مذهب غامض . من في إدراك
الوجود تحقيق . أو من . والعقل مبسوطاً فضلاً عن الوظيفية وحدد . كما
أثبتت مثل برحدون . ومن ثلاثة مثل ميرسون . ولكن لا قول مع برحدون
إلى إمكانية لأخرى هي ما يسمى باسم intuition أو بريرة . أو في .
إحاطة من مجهول من ناحية . ومن ناحية أخرى من شأن intuition
أو بريرة أن شعراً . أو وجود على . كما عرصد أحواله وقوده . لا لا يرى
يحمل معنى لروية . وكأن ثبت موضوعاً حرجاً نحوه . به يدرك إدراك

أما إمكانية أي نقول بها وأن بين مقولاتها ذات بدري ما دسمها لأن
اللعنة العادية مع عقبة . نفس عن الحس وسحر يد معاً . وليس من شأن

مثل هذه الأداه ستعبر أن تعبر بدقة عن أحوال العاصمه و لإرادة من حيث
 هي أحوال لا وجود ولعل خير لفظ يمكن أن نعبر به عنها هو كلمة
 «وهمز» ، على أن نعبر هذه الكلمة بمعنى الملكة ذات المقولات التي
 بينها وبينها هو مستطفاً شعر بالوجود في أحواله العاصمه و هو الإرادة
 بطريقه مباشرة . و وحدها إذن هو ملكة التي تعاني بها الوجود إنما هو عليه
 في سبيله سور على حال العاصمه وقوة لإرادة . وقد استعملنا كلمة «معاناة»
 لكي نربط فكره لعين و رؤيه و سب على أنها هـ براء ، و ذلك لا يتم إلا
 في حربه حية مباشرة . لا يربط فيها نسبة بين ذات و موضوع . بل استعنا
 مباشرة من الذات لنفس . و من حسب تفصيل كلمة «وحدان» هو أنها تصلح
 أيضاً أن تكون معنى وجود . وفي هذا ما يقرب كثيراً من التعبير الدقيق
 عن هذه التجربة الوجودية

و نرى ما يلاحظ على هذا تعريف أن هذه الملكة من شأنها أن تزيل
 مشكلة الذات و موضوع أي حتمت ذاتها رؤوس الباحثين في نظرية
 المعرفه و من باب فكره لإحاده مساهمة في حلها هـ براء محل هذه المشكله ،
 و من حيث في هذا السبيل خطوات واسعة . تقولها توفيقاً بين الذاتية
 الواقعية . إن تم إحاده مساهمة بين الذات و الموضوع . فلا وجود
 لذات إلا من حسب كونها تخيل في موضوع . ولا وجود للموضوع إلا من
 حيث كونه تخيل في ذات ، ثم لفهمها هذه سحرية عن أنها تتعلق بالذات
 الخاصة و إنما هو متضمن في الذاتية بطريقه عسبة و على نحو ضروري ضرورة
 غير مشروطة بشرط ، إلا بارتباط بين واقعة نسبية و موجود خارجي في
 واقع موضوعي . ثم أيضاً متفرقة بين الأفعال العنسية ذات الاتجاه لسلطان
 و لأخرى ذات الاتجاه العالي و الأولى هي التي يكون في جوهر تركيبها أن
 موضوعاتها هي إلهيا ، إذا كانت موجودة حقاً ، فيها تنسب إلى نفس
 تبار التجربة كهنه الأفعال عسبة سواء بسواء ، والثانية هي الأفعال المتجهة
 نحو الماهيات . أو نحو شجارب الخيلة إلى ذوات أخرى لها ثباتات تحربة

أخرى وكسب كل أقوال مسجدة في كشك والتوقيع، ووجه عام
مع أنه قد سرب في سلسل رد شهاب شعورية في شهاب - فيها لا تزال
مطبوعة تصح صورتي محرد وصح - فذكره ذهبات يعود في صور
الأفلاطونية، وهذا إمعان في سحره - مع أنه يريد توصيل إلى معنى
المتنوع قدر - يستدح - وتصيب الموضوع كبير يكاد يتوحد مع نصيب
شهاب - يد يدون سرب أن يرد في الأقوال لباطنة الاتجاه تلك العالية
الاتحاد وسحره عجيبة ذات صانع عقل وصح - فلا تكاد العاطفة أن
تلتصق بها دوراً دهر أو رن أو رن الأهل

أما نحن فمرقص هذه مشككة على أساس أنها محصل - وجود العريبي
لا بالوجود الذاتي فلا معنى لها بالنسبة إلى هذا الأخير - لأن التجربة فيه -
إن كان بها إحاطة - وفيها فعلاً إحاطة - فثبت لإحاطة من شهاب في شهاب
ولا معنى بعد الانسجام إلى ذات وموضوع - فصلا عن شهاب غير مباشر -
فيها يتم إدراك شهاب نفسها ولا وسعه من صور حبة أو كليات ووقع
أن الصور الحسية وسكبات مركبة بها - لا محال في إلا حيث تدرك
بين داخل وخارج أو ذات وموضوع - فلا محال في إدراك شهاب
لنفسها وإدراك بواسطه وحدان يتم وقتاً فتمولات ثلث عشرة أي
عشره - معنى شهاب وجوده في يدركه أو حدان على هذه الأعداد ثمانية
عشر - وإليها يمكن أن ترد جميع الأحوال أو الأقوال في إحاطة هذا الوجود
الذاتي و وحدان هذا يكون حاداً لإدراكه بحيث تماماً عن عالم الإدراك
الذي يكونه العقل ولكن هل معنى هذا أن تمت علبين بالإدراك مستقلين
تماماً لاستقلال كلاهما - وهذا عالم الإدراك المعنى ومبينة في حكمة عالم
الإدراك الواحداني - وهذا المعنى نود أن نفهم ما ينسب إلى عقل من طبيعة
إيجاد الأدوات والآلات - فمع نفهم هذا على أن لعقل يختص عنه بالوجود

(١) راجع ديموند هيرل - أفكار لكونين طه مرعات حاضيه وفلسفه صاهريه بيه

٣٦ - ٣٨ - راجع رساله : مشككة الموت - ص ٧٧ - ص ٨٠ (من المخطوطة)

استرغاف . ووجود بدنی تحقیق ما به من امکیت فی العالم . آی فی
 اوجود غیرائی . بتحد من لاشیاء أدوات للتحقیق . فاسع این هو ندی
 یصح هذه الذوات وهو من أجل حدی حذمه . ووجود بدنی . فاعالم
 تعلی . ان مهنا حذمه عالم واحد . وحده لأكبر رأى من جعل احد
 سـ . وهد جعل عقل حکم الذوات فی کل وجود . غرائی وذن
 علی سوء . وهد فی وضع هو . نده بنسبه غیر . وحویری من اهو
 بدنی موضوع . وحتکو عقلی فی کل ما . نده بدنی اوجود
 للتحقیق

ولا یجب ان نفهم موقف من عقل سلی . موقف تحیر لاشیاء . ن
 بعکس مدأ . بتحد من یز . عرقه بدنه من ما به وهدت غیره . ویس
 فی هذه عرقه مقصدائی معنی من معنی مقود . وکل ما هداک انا سکون
 دون تعبیه علی هداک غیره . ودرمه حذمه من . من ان متعلد فی
 لار . و لخص فی هذه عرقه . رقت الذوات من وجود . فی والوجود
 غرائی و لار . وهد . و من هداک عقل . ویکس هدا . ویکس
 ولا و احیر

انما من حایب . صفة وجود . من ساحة سدو حیه . وکل هداک حقاً
 مدسکه هیئة . من هدا . وهد لا سـ . حایبه فی خصوص فیه
 اولاً لک تحید . در کمر صفة حسیبیه . وهد ثابت . نه من حایب . وکل ما قبل
 فی هدا صفة لا تحید . لاجساد . وفضلا عن هدا . لار . وهد
 هی أيضاً من حایب . مر کمره محوضاً کل محوض . وهد کل لمر کدالک
 رله صفة من لاجساد . وهدی کمر . وهد رت حرجة . وهد رت و حید
 ویس فیه زایر من حرج علی هدا . حوی . نده فکره . مدسکت فیکره عتیقة
 قد عرف عنها من رت . فلا معنی بعد هدا لار . رت . نه من و حید
 وهدی . و حایب مصق نور . وهد برقص مدأ . نه سدقن اسی

الذاتي . وما قسمه وتناخه التي سوبح بها أن تكشف . عن طبيعته هذا الوجود الذاتي كما هي في حقيقته وواقعته . فهد بحث ربحو أن تقوم به قسماً من أقسام مدعينا في الوجود . هذا المذهب الذي لا يعرض هذا في هذا البحث غير مقدمته والخصوص الرئيسيه نعمه التي يتسم بها . بعد أن عرضنا في مشكلة الموت ، أصوله التاريخية . وإلى أن يتم هذا البحث في المطلق الجديد . نحريء بذكر الأصول العامة التي تقوم عليها

أول هذه الأصول أن رمد عنصر جوهرى مفهوم بالوجود . فيجب بالتالى أن يكون داخلاً في التقويم منطقى بحقيقته ووجودية . ولرمد معناه التامهى . والتامهى بعد عنه عدم . وهذه كما هذا عنصر مكون للوجود من كينونه . . فهو دخل في ركبه جوهرى منطقى لا . أن يقوم إذن على أصل آخر . وبكذلك تلك المدحة للأصل الأول . ألا وهو الزماد حتى يتمكن أن يعد شيئاً واحداً . وهذه معناه بالوجود . وبكذلك كان ذلك بالمعنى الإيجائى . فهد كان هذا عنصر "مكوناً جوهرى بالوجود . فالوجود واللاوجود إذن لا ينفصلان . نسبة إلى كل ما هو متحقق في الوجود العبرى . واتحاد الوجود واللاوجود في موضوع واحد . هو مدسسيه بالمورد . والتوريد هو صانع الوجود الذى . وأد كان منطق هذا الوجود منطق التور

وتوتر يد يقيس هو به . لأن هذه تشبه بتدوين وموسيقا . والتوتر يعصداً بالمتدوى ويختلف ذلك أن منطق هو به يميل إلى جعل النصة بين الموضوع ومحمول صلة مساواة أو ما يقرب منها . كما واحد صورته بعلى في المنطق ريدصى الذى أحد النقصان الخمدية . في بسبب بتدوين (أو اللاتساوى في نقصاناً .) . وم يكن في وسعه في واقع أن يمدى إلى غير هذا المنطق ريدصى . ما دام بدأ الذى يقوم عنه هو هو به . وهو بدأ كما قلنا تقوم عليه رياضيات . فهو إذن تمدحة طبيعية بوصف المنطق

حتى أساس هذا مبدأ والمحاولات التي قام بها بعض فلاسفة معينين، منطق
من أجل بدل ماهية حمل في نفسه هذا تحتفظ كلها في إطار كلها لأنها متدأ
من نفس مقدمة، أعني مبدأ هوية (أو انهية)، وحوث على أساسها
أن حصل إلى تفسير حمل أو قعي، لا ذلك حمل عرود، ووجود حصوياً
في الرياضيات، وعلى أشهر هذه المحاولات عرود كتب حتى انتهت به
على التفرقة من قصور حبيسة وقصور تركيبة، والأولى هي التي لا تحتاج
لا إلى مبدأ أخوية أو عده التفسير، ثم ما به فتحتح إلى مبدأ آخر،
أما ما هو هذا مبدأ، الآخر، في يستطيع كتب، يسهل، في كتب، أن يكون إلى
هناك مصدر، هو سحر، أو معرفة نفسه به، بعد هذه الأحكام، دون
أن يدرك على، مبدأ، تقوم عليه، وبعد كتب كتب، في إحدث أزمة
في مثله الحمل منطقي، وسكته، يستطيع أن يحل، ومن كتب في وسعه
ذلك لأنه حل بقدر إلى منطق على أساس أنه يقوم، فيسرد في أصله على
فكره هوية ومبدأ عدم التفسير، أما نحن فنستطيع أن نحل المشكلة بواسطة
هذا المنطق، والوجودي، على أساس تقوم مبدأ، نور حسنة مبدأ المطلق
الوجودي، والحمل في تقصير، وجوده، حتى يعرف ثم سمته كتب
التفسير التركيبية تقوم، على التفسير، معنى أنه، شبه جامعة بين
صافي وجود واللاوجود، وبعد تعريف جديد لمعنى حمل عن مشكلة
في أزمة سوفسطائون كتب وصوح صد لإسناد، ولم تستطع بدهاب
ما به عند أفلاطون وأرسطو، ولا في العصر الحديث أن يحل لأنها
ستعرب على التفسير مبدأ هوية

وليعتق قليلاً معنى حمل كما عرفناه هذا، حتى نستخلص بعض النتائج
لعامة التي نستخلص منها عن طريق منطق شور، ثم قد إنه سمة جامعة بين
صافي الوجود واللاوجود، وسوضح هذا فائين ولا، به عتب لا يفهم من

(١) راجع خصوصاً: «مبدأ» في من ميديتات مستقلة - ١٩٥٩ - ص ٣

قوله « يعني صريحا » أن حدير هما الموضوع والمحمول كما يفهمهما المنطق
 البعض إذ نحن لا نجزي الحكم إلى حدود منفصلة تربط بينها برابطة
 بل الحكم عندنا : فعل واحد ، يعبر عن وحده ، هي الح - أو وجوده
 والخطأ الأكبر الذي وقع فيه المنطق فعلى أنه جعل الحكم آخر - و - عم
 لدى أن تمك سينا ، بصفاء ، من آخر - ومن آخر - لإضافته مركب كاش أو
 موجود أو صفة وجودية مع - فمثلا لإضافته معنى إلى حيوية يتكون لإسناد
 ونظر أنه لا شيء أعيد عن تصوير أو وقع من مثل هذا الحكم - إذ موجود
 أو الصفة وجودية ليس مجموعة من تدبير بصفاء بصفاء ، بل البعض يتكون
 منها شيء - ولا مكان في ذلك أو هبة - عده - أو كما أن جميع لا يتم في
 رياضيات إلا بين وحد من وح - واحد - ونحن هنا بصيف متغير من
 أوج عديده - لأن الحيوية غير محسوس من حيث روح - فحتى من وجهة
 نظر الرياضيات - هي تحوّلها في مودجهم في فهم بصفاء أنا كاش
 لا يصبح هذا الجمع وظيف - جميع لأ - لا يتكون عنه مركب حد -
 محسوس من لأصل في حورده - بل هي رتي هذا لأ - حقيق في
 حورده عن حيوية وعن معنى - في جميع ، بل هي من يودى - بل مفهوم
 لإسناد ونحن هذا هو معنى - البعض المطلقة معاصر - على نظرية
 الحكم كمرصه منطق تقليدية - وجعته بقوله - الحكم عمية واحدة
 أو أنه وليست مرصه من تصور - بل تصور بل هي في تركب من
 أحكام هي هذا تصور مهم أن تصور الحكم على أنه عمية جميع التدبير -
 هي هذا تصور - تصور حقا شائع خطأ - ولكنه حقا مفهوم من
 وجهة نظر منطق دائم على مبدأ العمية - لأن الأمر قد حل عده في التدبير -
 وصار لتوذج الأعلى عند الوجود رياضى - وقد كان الأمر هكذا - فم
 لا يتصور الحكم على هذا النحو - ووقع أن من تركب حقا هذا التصور
 لم يستصعوا أن يعللوا صريحا - وعلى أن أسس - و يعرفهم بحديد
 بالحكم أن من لم يستطيع بسهولة أن يحل خطأ على أسس ما - و
 فلو أن لا يتكون - لإضافته والجمع - وإند هو ح - وحده بسبب وجود

دفعه واحدة ، أو هو تركيب (لا من أجزاء) واحد هو وبيدقة بيان من حيث عدم التحركة . أو معارده أدق من هذا كله هو وحدة من الوجود واللاوجود لا نقل التحركة بحسب ولا يحدى الخصوم نعماً أن يقولوا إن لقسمه هما عسية . لأنه إن أتت على معنى ، وذلك أن يكون لا مانع تحت آخر ، ونحن . أو لا ندل على معنى . فتكون ناقصاً في الوجود لا مبرر له .

وإن حلت ثوب بأوحدة في الحكم ، بقول له تعريف للحمل إنه دسة من الوجود والوجود . فمعنى هذا "

إن الوجود أو عدمه كإثبات من قبل هو انشراح لصورتي للتحقق ، وتحقيق هو لاسب من الإمكان أن لوقع ، أو من القوة أن يفعل ، ونحن هو واحد شيء م يكن . وهذا هو الحق . وعلى ضوء هذا يستطيع أن يفهم حقيقة الحق . فبد كات تحقيق مبرجاً من وجود واللاوجود ، والتحقيق هو سب . ونحن هو الحق . فبد الحمل إن هو تحقيق مبطوراً إليه من دسة ثوب أو ثوب عوس . وعلى هذا فبد كات يحسن حسناً ، والحمل سب على الحق ، أو معارده أخرى يتضمن الحدة ، لأن الحدة يس لها معنى آخر غير الحق ، ويحده إن أن الحكم تعبير عن حقيقة في الوجود . وهذا هو معنى سب فهم به كسب التعريف التركيبية ، وهذا كات دس بطرقه عامصه دقسه دس أن يستطيع نصير لأصل في هذه الحدة كما لاحظنا من قبل .

ونذكر حدة هذه يستطيع أن يقد استق من تحصيل الحاصل الذي تردى فيه حتى لا وأحكامه الحقيقية م يكن في الواقع غير تكرار عدث وتحصيل حاصل مسعر ، ولهذا كان ينور على نفسه باستمرار دون أن يستطيع الخروج من دائرة التكرار . وعرد ونصورت الحصة إلى دائرة الوجود . ومع ، بما كان سباً في الحلال العبيقة التي وجهت صده ، وخصوصاً فيما يصل بالأحكام ولاقية . والذين أهتم بتحصيل الحاصل ،

بمسألة «مردود» والمذلول واحد وإن اختلفت التسمية بحسب اختلاف الأحكام عن لأوسفة أما بنظرية هذه . ويوضع منطق على مبدأ التوزع في أوسع أن نفس الأحكام على أنها تنقسم حدة . وكذلك القياس ومسألة اتفاق المتكلم مع نفسه . وهي مسألة منطق عقلية كنه حدة في أن يعين . ويستند . آلة أخرى هي **توزع الوجود مع ذاته المخالفة باستمرار**

وسواء أخذ بنقسم عن الأحكام إلى نوعين أحكام وجودية . وأحكام هوية . وهو تقديم قد شاءت أن تكتب إلى أحكام مركبة وأخرى تحليلية والأحكام هوية هي قائمة على مبدأ الهوية وأن لا شوم بها وأكثر من . منه صفة إلى موضوع يتصف بهد حصة ونقصها . فعلاية الحكم هنا عملية عزل للصفات الداخلة في مفهوم الموضوع لإبرازها في مفهوم ولا قيمة لهذه العملية من ناحية الوجودية لأنها لا تأبى بحديث بدلها على وتر وجودي . عند فهمها من ناحية التعيين أو الهوية فحسب . وكوسيلة نفس ما في دخل المفهوم المرموز به باللفظ وهذا كان نوعاً من التحليل لعقل أو شعور لا أكثر . ومن هنا أصاب كسب في سببه باسم الأحكام التحقيقية أما الأحكام الوجودية فهي المعرفة عن واقع أو حال يكون فيها لوجود دفعة واحدة . وكأنه مكوّن "وحد" هي حالة في خطة ما من الزمان

سير ش هد تنقسم إلى سبباً إلى شصين مفصليين ينسب إلى كل منهما قدر معين من الأحكام وإنما هو تنقسم أوجهة لصرا إلى حكم واحد يعينه فإذا نظر إليه من ناحية الوجودية كان حكماً وجودياً . ومن الناحية التعيينية كان هويّاً فإذا فلما متلا مفراط في . ونظراً إلى حكم من الناحية الوجودية فهمه على أن حالة القضاء حال وجودية أو تركيب وجودي لمفراط . ولأمر يتوقف بعد على رمانية الحكم من حيث تعيين مدى هذا القضاء وهذا فلا يصح الأحكام من الناحية الوجودية من حيث «الزمانية» ، بدلا من تقسيمها

في المطلق العقل من حيث الجهة وعلى هذا تنقسم الأحكام الوجودية من حيث الزمانية إلى ثلاثة أقسام : أحكام حضور - وُصفي - و استقلال . وهذا لتقسيم يورث سناً ما تنقسم كُنْثَ ناحية أو كَيْمِه هالوقعية ساصر حضور - ونسرورة ساطر الوُصفي - والإمكان ساصر لاسْتَقْدال ولكن هذا التشابه ظاهري غير مقصود : لأن الواقعية عند كُنْثَ واقعية عقلية . بما الحضور عند وجودي يدن على كون الأشياء متحتمة بالعمل ولأمر كُنْثَ . نسبة إلى كل من ضرورة الوُصفي أو الإمكان والاستقلال يد ينن معناه هـ أن شيئاً ممكناً قد تم تحتمه ولم يعد بعد حاصراً والاستقلال يدل على إمكانية لم يأن بعد حتمها وهذا واضح لسبب الفرق هائل بين ما يقصده نحن وما يقصده كُنْثَ

ومن حتى سناً هذا يدن أن صفة بين الموضوع والمحمول ليست صفة بدل أو نقصان كي يقوم استق لعتني فهذا لا يمكن أن يدل إلا نسبة إلى تلك النسبة من كل من الموضوع والمحمول على أنه مجموعة أفراد أو صفات سدرج حسب شيء . . . وهي نظرة كمية . ولذا كان هاملتون على صوت في قوله بكم محمول سناً صفة سطره : إذ لا معنى مصدراً سطرقة بين الموضوع والمحمول من هذه الناحية . ما دمت سطر إلى لأول على أنه مجموعة من أفراد أو صفات . خصوصاً إذا لاحظ أنه يكاد من الممكن دائماً أن جل أحده محل الآخر . بمعنى أن أي موضوع قد يصلح أن يكون محمولاً . كما أن أي محمول قد يصلح أن يكون موضوعاً ؛ وكأن الأمر يتوقف إذن عند حصول هذه النظرية . بضره كم محمول . على شيء عرصى لا صفة له بصفلاً . وجود هو وضع أحد الحدين النسبة إلى الآخر في القصة ومن الواضح أن هذا الوضع مـ أنه لغوية أكثر منها أي شيء آخر ، وبالأحرى لا تتصل بالناحية الوجودية أدنى اتصال

إنما النص في بضره صفة وحدة متوزرة تثل حالاً واحلة للوجود ليس فيها أي معنى من معنى الكم والنسبة بين "استقراء" وبين "في" في اسال السابق

صفة حال وجوديه هي سطر ط وصفه موجوداً مضافاً . و مضافه هي ليس
زائلاً على ذاته . من صفة من على مضافة . و صفة إجاب بين موضوع
وعموم . هي صفة مضاف حال وجوديه يكون فيها موضوع ويعبر عن
مادونه عموم . و لكن حكم على هذا نحو ناقص . حذوه من رخصة .
وبدأ بحال اسمه اثنين سطر ط فان حاصراً . أم مضافاً . أو مستملاً .
وفقاً للأحوال . فحين وفاته مباشرة بقول إن سطر ط فان حاصراً .
وبعد وفاته بقول سطر ط فان مضافاً . وفي وفاته وان حاله يقول
سطر ط فان مستملاً وهذه إرمائية ملحوظة في كل حكم . و لا يمكن
دنياً مقروعة . ولا معنى مضافاً لاستعدادها . إذ سيكون حكم حيزه ناقصاً
غير مفهوم . و صوح . بل و أكثر من ش . لن يكون حيزاً بقدر سم الحكم
الوجودي . لأنه لا يعبر عن حال وجوديه مدب . وفي هذا حيزه بينهم
من الحيزه مدب . و لكنه لا يدل من ناحية اوجوده . إذ كل وجود
يتصل بشيء . و لا بد أن يكون مكيناً . من آدبه . أم للأحكام
غير مكينه . مدب . مثل الأحكام رخصة . فليس أحكاماً وجودية
مطلوفاً . بل هي كم هي من قبل أحكامه حويه مجردة عن وجود

أما تنقسم انصبه من حيث الحكم فلا يعني الأحكام الوجودية في شيء .
لأن هذه لا تتركها في الموضوع أو عموم أو دو كم . و اواقع أن
تنقسم من حيث الحكم لا بينهم . لا . مدب . إلى الأحكام شوية . بل
الحدود على أنها مجموعات من صفات أو أفراد . و مدب . بعد مائة إحصائية
لا تتعلق بالوجود . فلا معنى للحديث عنها بالنسبة إلى القضايا أو الأحكام
الوجودية . و بداني لا مجال للتحدث عن الاستعراق . إذ هو متصل بالكم
وحده .

ولكن الأمر على غير هذا بالنسبة إلى التقسيم الثالث للأحكام . أعني من
حيث السكيف . هي فكرة السلب فكرة رئيسية في شرح الوجود . وهي
التعبير المنطقي أو العقلي عن العدم لنفي فساد عنه إنه عنصر جوهري مفهوم

للاوجود مد كيوتيه . وانك تعطي نسل معنى أعظم وأخص مما تقتضيه
 منه استحقاقه . إذ هو ينظر إليه على أنه شرد عنه موافق من التمول
 وادعوى . ثم يصدق - ونظر نفسه أولاً على أن كل وجود تنصه إمكانيات
 م تتحقق . وهذا نقص يعبر عنه حكم سبي . فإذا قد مثلاً سقراط
 ليس شيئاً . فمعنى هذا أن تحت إمكانية هي انصب م تتحقق بنفسه من سقراط .
 وتحقق بدلاً من نفسه مثلاً . فكأنه سقراطاً لا طيباً . فهذا إذن نقص
 في التحقق . وهذا نقص هو عدم . ونعدم يعبر عنه بالسلب في الأحكام
 وعدم الوجود . إن أن يكون مضمناً أو مفيداً . فيطلق هو متى ينشأ عن
 استحالة الانقسام . والوجودية من حيث الموضوع لأن . فبها ليس
 من بين إمكانيات هذا شيء . كما تقول مثلاً سقراط ليس حراً .
 والمتبدي هو نصيب عن نفسه بوصف وجودي دون آخر . وكأن من الممكن
 أن يتصرف به معاً . لأهم إمكانيات . كما في قوله . سقراط
 ليس طيباً . فإن حسب نفسه من سقراط إمكانية . ولكن إمكانيه م
 تتحقق . وقد يشيع أن نقسم حسب الوجودي من سبب متين . هو
 على أن استحالة أو وصف . اسمه إلى وجود مدوي ندرت بعينه . وسبب
 مفيد . هو أن على لإمكانية غير متحققة . وهذا حسب المفيد هو الحدير
 بعينه حقاً . وهو حسب وجودي معنى الكلمة . لذا يخلق بنا أن نحاله
 شيئاً . فنقول إن هذا السلب المفيد لا بد أن يكون مكملاً . ولا يمكن
 إصلاقه من رمد . كما هي الحال في سلب يصدق مدى قد عنه من أجل هذا
 إنه ليس وجودياً معنى الكلمة . ذلك أن سلب للإمكان . أن يكون بالهبة
 إلى مدعي . أو إلى المحصر . أو مستعمل . فإذا قد مثلاً إن حياة سقراط
 سقراط ليس شيئاً . فهذا مفهوم بالنسبة إلى المدعي والمحصر . ولكنه
 لا يصدق على المستعمل . من يدرى لعله أن يصح بعد طيباً . وهذا قد عن
 طيب كلف عن مراوغة المهمة حائياً . إنه ليس طيباً (بعد) . فإن السلب
 يتعلق بالخصوص وحده . وإذا قلنا عن سقراط أو هذا الطيب بعد أن ماتا :

١٠٠٠ ليس صبيح . فهذا السب يتصل بالمشق وحده ، بالنسبة إلى لطيف .
ويتعلق بالمشق والصبي ، بالنسبة إلى سقر ط . و الحاصر والمستقل ، بالنسبة
إلى كليهما معا . فغلبت إذن في هذا مفهوم السب وتعميم القضية أو الحكم من
حسب السب أن يرعى هذه الرمزية . التي بغيرها لا يكون الحكم وجودياً
حقيقاً . وقد فحش برى من حير أن تذكر رمزية صراحة في مضمون الأحكام
حتى تكون كاملة لتعبر وجودى . ومن أن تحيل سب على هذا الوجه
فيه ، يصح كلف أو طينه . وإليه لا شكالات هذه التي تتركها منطق
لعقل حوته دور حدود

والسب عند ليس شارد في يتعين حصر . كما يرغم منطق عقل .
بما هو في مرتبة من اتعين لا سب عن مرتبة لإحاطة كثيراً . إن لم تكن
تدوم . فكيف مثلاً رعم أنه . ليس في وسع من أن يتكرر في سب
متعباً . لا بد أنه ذلك على سب لإحدى . فغير وهو غير لا يمكن
أن تكون لديهم أنه فكرر عن نفسه . لأنه سب لديهم أية فكرة عن دور
ولم وحش لا يعرف شيئاً عن سقر . لأنه لا يرى ما أثره . وحيث ليس
عندهم أي تصور جهتهم . لأنه ليس لديهم أي تصور للمعرفة . مع
وعى هذا فكل تصور باسامة مشتتة . وواقع (أي الإيجابات) هي
أي تحتوي على المعلومات أو مائة ، صبح حد سغير . أو مضمون المتعلق ،
لا يمكن تعين لأشياء تعيد كملاً . ولكن حد غير صحيح إذ كان
لأمر مضموناً إليه من ناحية وحدة . أي من ناحية أن عقله . ولقد والجهل
لا ندرت إلا ، أحده . سيما هذه الأضداد بدت سب . فواقع
أنه لا واحد . ولا مضاده يمكن أن يدرت مستملاً عن الآخر . فكما أن
يعتد لا يدرت إلا بالثمة . فكيف أثره لا يدرت إلا ، سقر . ولا معنى
لثمة في ذاته . والأمر كذلك في ثمة لأمثلة حتى أوردته . فعلى أي شيء

من هذا ، سعى أن يرسخ السلب كمرتب للإيجاب في التعيين سواء بسواء ،
وعنى أنه ليس صحيحاً إذن أن أحدهما مشتق والآخر أصيل

وشرح هذا من ناحيته وجودية بـ "إد الوجود كما قلنا نسيح الأعداد ؛
ومعادلات تكون" وحده لا يتصلب فيها بين الضد والآخر ، والتجريد
وحده هو الذى جعل نعتاً صلباً عن صده "أ" واقع وجود فلا يسمع
شئاً من هذا على الاتصال وقوى "سقراط ليس طناً" . فيه من التعيين
وجودى يتقدم على قوى "سقراط فيسوف" . لأن الأمر يتوقف كله على
سواء المسائل . فإن كان يريد أن يعرف صلة سقراط بالطب ، كان الجواب
أن سقراط ليس طبياً . وإذا كان ينبغي أن يعلم صلة سقراط بالفلسفة ،
فالجواب سقراط فيسوف . وكل حكم أو قضية فلا بد أن يكون جواباً
عن سؤال موضوع أو منبر من وضعه . وفي كل الحالتين سقراط قد تعين
وجودياً : وفي وسعى بعد أن أقيم من النتائج وجودية ، يتفق وهذا الحكم
فكأن السلب والإيجاب إذن تعبيران مختلفان عن شئ واحد . هو صيغة لشئ .
المسئول عنه ، وكلاهما على درجة واحدة من الحقيقة وجودية ، لئلا يسهل على
هذه صيغته فلا يمكن بعد هذا جعل واحد أصلاً والآخر مشتقاً . وواقع
أن كل إيجاب جواباً عن سلب . وكل سلب جواباً عن إيجاب . إنما
لا يتجوز في التعبير . وما طبع عليه الفكر لإسناد من رغبة في الاقتصاد في
التعبير والفكر معاً ، هو الذى يجعلنا لا نصرح بالسؤال في كذا حالتين .
وبكنا نميل . السلب لا أساس له من ناحيته الوجود . أن تصور الأمر
وكأن سلب لا يقوم إلا على أساس لإيجاب . وعكس ليس كذلك ، مع
أن الأمر واحد تماماً في كلا الحدين . أما لأصل في هذا ليس فيمكن أن
يرده إلى صيغته العقل والمنطق العقلى من حيث قبامهما على مبدأ الهوية . إذ
أن هذا المبدأ يسحو نحو دوية ويتجنب للاختلاف . وسبب تعبير عن
الاختلاف ، ولذا يحاول نعت السلب بأن يرده إلى لإيجاب معر عن الهوية .
إعماً . أو متوضهاً . أن في هذا تعصاً لقدرة السلب من ناحية الوجودية .
وهو وهم لا يقوم على أى أساس من تلك الدحية .

وصفت حتى الآن . بدء من مصق رسطو حتى مصق هيجل و منطق
الرياضي المعاصر . فحسبنا ذلك أي حد . ومن هنا كان إحتفاظه في
المنطق على وجوده . لأن الوجود ينتهي بمراتب عصرية مكونة من
فرد متعدد من مصق . فقد ساعدت بعض هذه المنطق على
الوجود الحقيقي ولا ذلك على سعادتهم بمراتب من وضعهم للمنطق
على أساس الرياضه . مع أن الرياضه تجريده صرف ، لا تتعين بالمراتب
بصلاً . بل بتعدد من كل ما يوضع . فهي من عجب بعدد أن يحق
هذا مصق كل هذا الإحتفاظ الشيع في المنطق على واقع .

وذلك من رتبة في منطق هيجل وأور . وحق . نور لأنه جمع بين
أسباب والإيجاب . و سبب معده . ووجودي عدم . وانعدام مصدره التام .
وسبب هي أصله بمراتب . فحسبنا ذلك أي حد . ومن هنا كان إحتفاظه في
المنطق على وجوده . لأن مع لا به إلا سبب واتحاد . وهذا هو
عدم . فالعدم بمراتب الإيجاب . و نور . أي . من بمراتب . أو
حق فلا بمراتب أصل معده . و معده شرط وجود . و بمراتب أصل
شرط وجود . و وجوده حقيقة لإمكان . و تحقيق فعل . و وجود .
بهم . فعل . و معنى حق . لأنه من الإمكان إلى واقع . فبعدم
في واقع شيء . كان ممكنة وإنكته لم يكن وفقاً . وإذن وجود خلق .
و بمراتب أصل شرط حق . وفي كنهه وجود بمراتب حق . أو
بمراتب أدنى فاعل في إحدث فعل خلق و شرط حقيقه . وهو هكذا من
حسب كونه أصل معده . أي أصل سبب . و بمراتب بوضعه تالياً بمراتب
تخلاق . أو بمراتب أخرى . سبب . ومصدر بمراتب . حق .

وهذا أصل من منطق حاسة في مذهبنا الوجودي . فقد تبين لنا من كل
م عرصه . سواء في المتولات وفي المنطق . أن الزمانية عامل جوهري في
تكوين الوجود منظوراً إليه من هذه النواحي . وعلى أساسه حاول أن يفسر

أخو - الوجود وفي حلال هذا كله ربطاها بذكر من التور . والخلق
وفي الفقرة السابقة مباشرة أوضح الفكرة الوجودية عند الرب . من ثلاث لأذكر
الثلاث أم التور فقد كشفا عنه بما فيه الحكمة فيما نظر . وادبته في
عرضا من هذا البحث . ونرى علما أن تتحقق معنى الخلق في رتبته الزمان
واسس قد أدركوا من قديم الزمان أن العدم هو مقتضى نفسه بين زمان
وبين الخلق . وإن كانوا يسمون مسألة على شيء بحسبته كل الاحتمال .
يمكن مع هذا أن يرد في المسألة إلى شيء . اسطره القديمة (يودنة) .
واسطره الدينية أم الأولى قد أن العدم ليس معدة الخلق من كل وجود
على أي نحو ، بل هو اللاوجود . بمعنى عدم الشيء . فليس هو الحسنة من
الصورة هي اللاوجود ، وحده هذه . لأن كل شيء من صورته
تولد وأخرى تخلق . وأخلق تبعاً لهذا هو لا يتصل من جهة من صورته .
بمسألة إلى هيولى . من جانب لأحد بصوره . لأن في العدم معنى عدم
وكل تعبر لأنه أن يتم من طرفي بينهما على موضح غير معنى فلا يمكن
إدراك أن تحرق بين وجود وعدم . بل من وجود إلى وجود . إذ كل تعبر
يستلزم نقطة مبدئية وجودية . فإذا قلنا أن الخلق غير فلا يمكن أن نشهد
على أنه استقام من عدم انحصار إلى الوجود . لأن نقطة البدء بوجودية
ضرورية في كل تعبر نغورها جيداً . ومن هنا جاءت نظرية القسمة
إلى العدم لا يحدث عنه شيء . ولا شيء شيء من معدوم . وعلى العكس
من هذا يرى اسطره الدينية يقول إن الخلق أو على الأقل فعل الخلق لأول
مدى أوحد به الله الوجود . يتم من العدم إلى الوجود . عدم المطلق الذي
لكل وجود . على أن نحو كان هذا الوجود وسعاً هذا بقول . يعكس
اسطره القديمة (يودنة) . إن كان ما خلق فقد حقيق عن العدم
ول الخلق على الأقل . وكلت سطره قد ربطت الخلق بالزمان . فقالت
اسطره الفلسفية إن الزمان أرى . والحركة أرلته . فدام لتعبر أو الخلق
أرلته . فقالت اسطره الدينية به مخلوق . لأن الحركة أو سطره حدث محقق

تصور . والأول هو الموحود الذهني . والثاني هو لعدم المعدول . والثالث هو الموحود المفهوم . والرابع هو لعدم اسائب . ويظهر من هذا التفسير أن لعدم قد يفهم معنى عقلي صرف ، هو كقول التصور حالياً من الموضوع أو العيان عدياً من الموضوع . أو الموضوع لا تصور ، أي أن لعدم هو السلب منطقي العيني . وفي هذا إنكار ظاهر لعدم من اسائيه الوجودية . وإن كان كتنش لم يصرح بهذا ، ووضح كافي

أما الذي صرح به بوضوح فهو برحقون . إذ تدون مشكلة العدم والوجود ، وإذا كان ثبت وجود بدلاً من العدم . في كتابه التطور الحادق (ص ٢٩٨ ص ٢٢٣) لأول مرة في شيء من التفصيل ولتعمق فقال إن لعدم ليس شيء . وما هو إلا تصور . من كتصور دائرة مربعة ويسوق على هذا عدة أدلة : أولاً أنه ليس في الوصف تخيل العدم ، لأننا إذا تخيلنا روبر كل إدراك حرجي أو نظري فرب مع هذا نقيض . ولو بصريقة عبر واضحة . أن ثبت شيئاً سابقاً لارتباطه بذكره . وثاني : أن لا يستطيع أيضاً أن ، رته عتياً . لأن إعدام موضوع في ذهن بخص في الآن نفسه . خلال موضوع . رته . ولسي لا يمكن إعدامه . بل إن يكون ثبت ما يحل محل الكل الذي أعينه . وثالث : أن التفكير في شيء معناه فتراص وجوده . أما في عدم وجوده معناه إصافه بمتعدد شيء . هو سطة اواقع للمعنى في فكرته . ولد يقول إن سلب لا وجود له إلا ، الإيجاب . ومن الخطأ أن تضع اسلب في مرتبة وحدة مع الإيجاب . وينشئ من هذه البراهين إلى نقول بأن سلب المتشدد كان ثبت وجود أولى من العدم . سؤال لا معنى له ، لأنه يفترض أن الوجود تنصير على عدم . مع أن العدم كما ليس ليس شيء . ويعمل سبب في إثارة هذا سلب خاص في نظره بأن نقول إن التفكير من أصل العمل والعمل . وكل فعل إرادي شيء عن شعور . انقص والحاجة . فهو يبدأ يد من انقص في متعة إلى تحقيق هذه متعة . وعن نقل عادات النفس إلى أساليب الامتنان والتذكير . منتقل في

بفكره . من معنى انسى إلى المعنى المصغر . لأنه يدرس معه في الأشياء نفسها . لا في اسمعه التي ما بالنسبة إلينا . وعلى هذا النحو تُعرَض في نفوسنا هذه الفكرة . وهي أن الحقيقة الواقعية ملأ فراءاً . وأن العدم ، مسطوراً إليه على أنه فقد لكل . يوجد من كل الأشياء في وجود م بكرى في الواقع . وهذا الوهم هو الذي حاولنا تبليده . مبس أن فكرة العدم ، إذا رغبنا أن نرى فيها فكرة إلهاء كل الأشياء . هي فكرة قصبة على حسب وترتد إلى كسبه عردة (من كل معنى) - أما إذا كانت ، على العكس من هذه فكرة حقاً . فربما سجدت فيها من المصنوع بقدر ما عد في فكرة لكل . (ص ٣٢٢)

وأن ما يلاحظ على كلامه مرحسوب هو أنه لا يرى ببطء من بعده من لحظة لغتة بحسبه إسماً بكر تصور من موضوع . وأنه أتى عن طريق نوع من تجريد ، تمر ومن ، أصبح أنه يدرك الأمر كذاك ، والتجريد ليس ينهي . ولا ماضٍ إن من أن يبقى شيء . ولا يعني الكل منسره . ولكنه وجد في حد ينق أن نشعور شعوراً منسره كل لأشياء دفعة واحدة . ونو منه مرحسوب إلى هذه الحال انه قضية لا شيء . ولا عزم ، ويمكن إدراك العدم المطلق ، ولكنه استمر في التجريد العقل على حوماً فعل كسبت العقليون السابقون . ففي حال انقضاء انقضاء عن فكرة موتى خاص . لن يبقى شيء باقياً أمام التحيل . ولحظة سلبية التي ساقها تقوم على نفس الطريقة التي سار عليها . أعني طريقة لتجريد اموصل . وهي عملية لا تنتهي ، ما دما ينظر إليها كعملية ، أي كشيء متبسر . لا كعملية واحد تقوم به دفعة واحدة . أما اللحظة الثانية فتردد ، عيب من قس عند حديثنا عن المرتبة الموحودية بكر من السلب والإيجاب وأنما أهما في مرتبة وحدة . ولا مرور مطلقاً حساب السلب مشتملاً من الإيجاب دون لعكس وأعرب ما في كلامه هذا التفسير الذي وضعه للأصل في هذا السؤال . ولده كان وجود ولم يكن عدم ؟ ، إذ هو تفسير صادق لا يحل المسألة في شيء .

هذه على أن يلاحظ أن هذا السؤال سؤال متافيزيقي أصيل . فكيف أمكن أن ينشأ عن حاجة مخفية . هي الشعور بالحاجة والمزعة في إشباعها ؟ إذ لا بد من بعيد حد بين هذه الحاجة العممية وبين تلك الحاجة العقلية التي يحس بها الموحود مصدرها خمره وفنعه على وجوده . والدفع له إلى شئ معنى هذا الوجود . وقد قلنا إنه سؤال أصيل . أي يتعلق بأصل الوجود ويرتبط بالأول والوجود أنا كذا . وإن من أشد المناهج دأ للتصير الأعلى تحسباً له شيئاً عن الأدنى . ووجود ثم يفعل هذا غير هذا فضلاً عن أنه راجع كغيره إلى تصور عملي لا أساس له من الوجود

وهذا تقدير الفلاس لمعنى لعدم يتحقق . كما هو طبيعي . مع تفسيره
فلاس أيضاً لمعنى الإمكان . ولزمان ، وصيته حتماً فهو يرعى « أن الممكن
هو سرب محصور في ماضى . ولما كما نعرف أن مستقبل سيبقى بأن
يصير حاضراً . وقد كان تأثير لمراتب لا يربح مستمر . فإما تصور لأفئدة
أن الحاضر يعطى . الذى مكتوب ماضياً في بعد . فه صورته مستقبل
مستتمه سابقاً على أزعم من أنه ليس في وسع إدراكها . أى أن
الممكن ليس شيئاً سابقاً على موقع يتحقق في حاضره . بل بالعكس هو شيء
لاحق على واقع . وهمه في ماضى بعد . يتحقق . وكذلك التناهي إلى الوراء .
« فالواقع هو الذى يصير ممكناً . وليس الممكن هو الذى يصح واقعاً »
(ص ١٣٢) فهذا أيضاً يرى برحمون يرد أمر الممكن إلى انقضاء العقل .
سابقاً إنه كل حقيقة وجودية والعيب في الأمر أنه يقول هذا من أجل
إشهاد فكرة الحق المطلق الذى يعزوه إلى الزمان . إذ هو يقول خلق جديده
مستمر . جديد معنى أنه لم يكن موجوداً أصلاً . ولا على نحو الإمكان .
والخلق عنه . حينئذ لزمان . ونحن نلاحظ على هذا أولاً أنه يردده يقول

(١) برحسون ، « المكنى والواقع » ، معاصرة منشورة في « الفكر والتحرك »

عن حقيقته الواقعة به ، نحو مستمر . وحلق متصل إلى غير نهاية « (التطور الخالق » ص ٢٦٠) . ومعلوم أن النمو يبدأ من بذرة تنقسم . على هيئة لكون . مستقل الكائن وأكمه . وإن يكن ذلك نظريته إجابية . وتسا . وحتى أوصلنا بأن الجسم السمي أو الكائن طوبى النمو غير الكائن في سدره . وأن فكرة لكون فكرة عامصة . فإنه لن يبقى بعد هذا إلا أن نقرر لعل في هذا النمو والحلق أم مرحسون فيعروا إلى الزمان . فإلا إن الزمان حلق . ولكن لاحظ أن هذه لفكرة عن زمان عامصة . صطربة أشد الاضطراب . لأنه بصورة لما الزمان في هذه الحقبة كنه إلى معنى جديداً باستمرارية نسبة إلى كل شيء على حدته . وبظهر أنه يصير إلى الله فعلاً هذه سطره . إذ نرى يقول : إن الله ليس شيئاً كمثل تكوينه . إنما هو حياة مسمرة . وفعل . وحرية « (التطور الخالق » ص ٢٧٠) . وهذه صفت يصيغها أبصاً إلى الزمان . وتساؤل مرحسون بعد هذا : ومن أين نرمان هذه القوة والقدرة المطلقتان ؟ فلا نظير إلا نمارب شعيرة حلالة لا غناء فيها . ثم نحاول في غناء أن تستخلص نظرية واضحة للزمان عنده . فلا نحاول بطلان . وسأنا واقع هيدجر على حكمة على حيل مرحسون للزمان بأنه تفسير للزمان ناقص غير محدد إطلاقاً من ناحية وجودية « (ه وجود و زمان » ص ٢٣٣) . وعندما أن لعل في هذه هي سوء فهم مرحسون المذكرف لإمكان وعدم . إذ هيرهما على أهمها فكرتان رائعتان لا أساس لهما من واقع وجود . مع أن كل تفسير للزمان لا يقوم على أساس هذين الفكرتين . بوصفهما فكرتين حقيقيتين إلى أعلى درجة وجودية . لا . أن يكون وسد لأن الزمان يجب أن يفهم على أنه باطن في وجود . وأنه أصل أسماء . وأنه شرط الارتفاع من لإمكان إلى واقع . ومرحسون صورته على أنه على على لوجود . و . لم يبق ذلك صراحة . ولكن وضعه في مرتبة إلى حلق لأشياء جديدة ماسمورار يقضى إلى هذا القول كما أنه لم يدركه مطلقاً من ناحية أنه أصل أسماء . وعشت عنه هذه الناحية الأساسية . لأنه نوهم أن كون الزمان حائلاً يتناق مع كونه أصل أسماء . بينما نحن نقول على العكس من هذا

تماماً إنه حائق لأنه أصل تهادى ولغته وأخيراً أراد صَوْرَ لإمكان بصورة
 راجية . كسر اب ناقه لخاصة في الخاص أو كطل للخاصة يرمى به في
 خاصي . وليس في وسعه بعد هذا أن يفهم كيف يكون ثمة انتقاد من إمكان
 إن واقع . بل كان عليه أن يقول على عكس إن الواقع هو الذي ينتقل إلى
 لإمكان . لإمكان خاوي أو هو صعباً . وليس من شأن هذا أن يبسر له
 فهم حقيقة الزمان في الفعل وخلق . من انعكس . كان من شأنه أن يفهم
 هذه فهم وصفت لخلق مسبوقة في زمان . ولد . تصبح أن نقول عن الزمان
 سد برحسب به ألوهة أسطورة حاله بفعل غير مفهوم على الإصلاح

٥ . معنى ثابت لدى أشر به زسطو وأنت إليه مد حين . وهو
 الوجود بمعنى الوجود بالقوة في مقابل الوجود بالفعل . فقد عني به أرسطو
 . حيث أن نظريته لغير عبده بنفسه . فهو اللاعين . وهو فاعليه التعيين بأية
 مسورة . ولكن فهمه به على هذا محو . وإن كان قابلاً لأن
 يسبح أحسن السائح . وأنه بعمقه أكثر . جعله ينظر إليه وكأنه 'حدث' مطلق من
 كل إحاطة . جعل فكره الممكن فكره حالية من كل مصموم حقيق
 وبما صلت فكره الوجود بمعنى لإمكان فكره عاممه منه . ونعل السب
 في هذا أنه لم يقل به إلا كمكره م عدة على فهم التغير . بعد أن أنكرو
 لإيديون إمكانية . وبالتالي . إن الوجود وحده هو الكائن . بينما الوجود
 به كائن أو ليس بشيء . وتابعهم على هذا أفلاطون إلى حد بعيد . أي أنه
 لم يقل به على أساس أنه عنصر ضروري مكوّن للوجودي . وإن كان وصفه
 له يمكن أن يستخلص منه . أو على الأقل 'يلتزم' عليه . شيء . من هذا القبيل .
 وعلى كل حال فلا زسطو الفصل في أنه جعل للوجود شيئاً من الوجود .
 على حو م بوصفه . وهذا لا يحدده في لافي في يجعل بغير متصرفاً إلى بعد
 حد . حتى فإن الوجود واحد من بعده . نفس شيء واحد . كي رأيت
 . لتفصيل في غرضه منه في هذه الراجية في مذهب تفصيل لأور من هذا
 شحت . ولكن هذا م يعبر موقف مع ذلك كثيراً . لأن جعله قد جعل
 هوية بين الوجود ولعدة فثمة على أساس ما بينهم من صفات مشتركة سبقة :

هي عدم التعيين . والمباشرة . ويختل من كل صفة . وليس في الصفات السمة
 دليل على الاشتراك في الصفات لإختلاف فصلاً عما في كتلة المفكرتين من
 طابع عقلى تصوورى يبعد جداً بين ما قصد إليه وما يقول به من متعقبات
 في هذا مع ما يقوله هيدجر . الذي أدى ملاحظته شبيه هذه على نظرية
 هيجل . وصرح برأيه في العدم لوجودى فقد . إن وجود و"عدم"
 يكون بعضهما بعضاً ، لا لأحدهما - مصوراً - من ناحية تصور هيجل
 للمفكر (المطلق) - متفقان في اللاتعيين والمباشرة اللذين هما . ولكن لأن
 الوجود . نفسه منه في ماهيته . ولا يكشف عن نفسه إلا في علو الآية التي
 مثق في . عدم . خارج لوجود .

وليس من شئ في أن هيدجر هو "أول من حتى ساء تداول لوجودى
 المبهيرين للمفكره لعدم . بحسب أن مشككه هي مسألة مبهمة يرقية الرئيسية
 لأولئك أهل . بـ برحسون قد عني به وفاء عن فكره لعدم . بها عداً
 انقلب حتى . والحركة المتصور للمفكر محسوس . ومنه نقطة التفكير الأولى
 هي بدعته قديماً وعلى مرأى من لشعور لما كل منه لا تفق . بلط أن
 لا يستطيع الإنسان تحديدها دون أن يصاب بدور . ("تصور" عناق .
 ص ٢٩٨) . وكيف عادية أقصا إلى خلافه . وعاد به . رد است
 كما رأيت إلى لعدم فكرته . وصفتها فكره كدنية لا تساهلها من وقع
 لوجودى . ولا أثر لها في السكون والوجود . ولا يستطيع أن يؤكد مطمئنين
 أن بحث برحسون في فكره لعدم كان تفهيم "طاهر" وعوداً إلى نوع من
 لإيلية والأفلاطونية . رغم هو مع ذلك أنه يريد بهذا السحب لقصاء عليه
 ("مفكر وسحر" . ص ١٣٢) . و"واقع أنه يؤكد به إلى أقصى حد
 وإن تم بصريق غير ذيل ولا أفلاطون . ولد قس إن هيدجر هو "أول من
 أوضح مدلول لعدم من لباحية الوجودية . وليس برحسون . وحلاصة رأى

هيدجر ١١ أن الوجود . لكن ينشأ من حالة الوجود الماهوي إلى الآتي .
لا بد له من الوجود . بالخروج من الإمكان إلى التحقق . وفي هذا سلب
لإمكانات كذا في لوسع أن تتحقق . ولكنها انتزعت من الوجود تتحقق
إمكانية غيرها ، وهذا السلب هو العدم ، وبعبارة أخرى يتم التحقق ، لأن التعيين
يقضي أخذ إمكانية دون أخرى ، أي يقتضي سلب إمكانات . فالعدم إذن
داخل في تكوين الوجود . ما دم هكذا شرطاً في تحققه . وينقطة التكميل
لميتافيزيقي تبدأ بتأثير عدم . لأنه لما كان في جوهر وجود . فإن الموجودات
سببها وعليها طبع العارية ، وهذه غريبة شديدة ترفقنا ، وإرهاقنا ،
إيد من شأنه أن يثير فيها دهشة . ودهشة بلورها تولد فينا التساؤل ،
والتساؤل هو الأصل في كل بحث . فبالإضافة لعدم نصعبا . عن موضع
التساؤل . نحن المتفكرين . وهذه مسألة ميتافيزيقية . والآية لا تستطيع أن
تكون على صفة بالوجود إلا إذا استغنت عنها في داخل العدم . وعدم الموجود
تأرجح (أي بأحد طبع لتأرجحية) في ماهية ذاته . وهذا يدعو نفسه هو
الميتافيزيقي . مما يدل على أن الميتافيزيقي داخل في تكوين طبيعة الإنسان .
(ص ٤٢ ترجمة الفرنسية المذكورة) ولكن ليس معنى هذا أن مسألة
العدم هي مسألة بوحيدة في الميتافيزيقا عند هيدجر . ولا أن فلسفته فلسفة
عدم ، إنما هذه مسألة من بين المسائل العديدة التي يمكن أن يبدأ بها البحث
لميتافيزيقي . كما أوضح هو ذلك صراحة في مراسلات له مع كوربان .
المترجم الفرنسي هذه المحاضرة (ص ٩ من ترجمة المذكورة) كما أن
القلق لدى يكشف عنه هو حال وجودية من بين عدة أحول عاطفية للوجود
ولكن هيدجر . مع ذلك . قد اختصر حتى الآن على فكره لعدم هذه .

١ . البحث لسابق بأكمه من ٢١ - ص ٤٤ من الترجمة المذكورة .
ورجع عرصه التنصيص في رسالته : « مشكلة الموت » ص ٩٧ - من ١٠١ (من
مخطوطه) . وقد البحث كن محاضرة ألقاها هيدجر في جامعة فريبورج (فريبورج)
في ٢٤ يوليو سنة ١٩٢٩ . (وراجع له أيضاً : « الدخول إلى الميتافيزيقا » توبينج
سنة ١٩٥٣ ص ١ - ص ٤) .

موصفه التامى المطلق . وهذا ما لا نستطيع نحن أن نقب عنه . فعلى الرغم من أننا نأخذ بما قاله هما عن العدم وأن فكره حتى يدفع الأول للبحث المتأهيري . وبحسب قد قال كما رأيت شيئاً من هذا . وأن معناه هو التامى الضرورى فى طسعة الوجود . وأنه بهذا شرط لكل وجود . وعصر حورى يدخل فى تكوينه . على الرغم من هذا كله فمن يريد أن يتجاوز هذا القدر من بحث العدم . بأن يقول إن التامى ، الذى مصدره العدم ، نادر حالى . وهذا نقول ليس فى الواقع مصادراً لا يقتضى إياه تفسير هيدجر لعدم . بل هو النسخة الضرورية له . غير أنه لم يستخلصها فيما يعلم عنه . كما أنه ليس عوداً إلى بحسب فى فكره ربما حقيقى منه . لأن خلق كما نفهمه هنا غير ما قصد إليه

ومن الخير لنا أن نبدأ منذ البداية . فنسأل . ما عدم ؟ حتى إذا ما أحسنا عن هذا السؤال . حاولنا أن نجيب عن السؤال الآخر الذى يتصلبه وهو ماذا كان هاهنا وجود ، ولم يكن عدم ؟

أما لعدم من حيث ماهية . فنص أن الخطأ فى فهمه قد شأ حتى الآن عن تصور لعدم تصور مكابياً . على أنه الحلاء . وكأن حلاء إطار أو حزم حاوٍ يدخل فيه وجوده صورة . أو مكان حواء شعله وجود . أو حال من عدم التعمق وثقة بنية لكن تعين أن يبينها صورة بواحه إيها تعيناً فتحل فيها . وسواء أكان تصور هذا أم دالك والأوب هو تصور نظرة لدية خصوصاً والشعبية عامة . والثانى تصور لصره الفلسفة وعند أرسطو على وجه التحصيل فإن النتيجة واحدة . وهى تصوّر على نحو مكان . ونحن هذا فى الواقع نراه نفس المظهر الذى حدثت بالنسبة إلى الزمان . وفى وسعنا إذن أن نسمى لعدم متصوراً على هذا النحو باسم العدم مكانى وسعاً هذه النظرة . أنكرت صرود العلمانية وجوده . كما أنكرت وجود الحلاء .

وهيدجر هو الآخر لم يصلح حال كثيراً . وإنما فعل بالنسبة إلى فكره

لعدم ما فعله كنتت تماماً بالنسبة إلى فكرة الزمان عدلاً من أن يقول به
شيء أو موجود بوجه عام . ينصق ثور الموجود إلى صبح هذا التعبير .
أو شيء بأن مدته فيصاحبه به . غاب . إن عدمه هو شرط الذي يجعل
ممكناً ظهور الموجود بما هو موجود بالنسبة إلى لآية () ما سيغيره .

(ص ٣٥) ، كما قال كنت تماماً إن الزمان شرط قتلنى جعل أطوارى متوازية
 مكينة لامتثال ومن وضح أن هذا ليس حلاً لمشكلة لعدم ، ولا يربط
 مهيبة ولد لا يستطيع لأحد ه . على الأقل لأنه تخيل ناقص بدلوله .
 خصوصاً إذا لاحظ أن هذا غير ثم يكشف لعدم في وجوده إلا بواسطة
 حدث تقابلي . فمثلاً ثبت فتة أصلاً بأنها في لحظة واحدة هو الذي يكشف
 ما بعده . فمثلاً حدثت في وجوده قد يراق وعدها ما يدرى أين .
 وكأنه في وضح أن هذه الحرة تكشف عن عدم . وبذلك كشف
 دى ، ما صبح هذا لتعبر أن أنه رأى تحهود عاطفي بقوة به شيئاً فشيئاً .
 على برعه لما يؤكد هذا حر من أن هذا الشعور بعدم حدث مرة واحدة
 ودفعة واحدة ، ولكن المهم كنه لاحظ في بقايا الحسوس من قبل

ألا نكشف العدم هكذا شيئاً مثلاً . ولا نعلم في واقع فيه العقليون . بل
أن يكشفه دفعة واحدة . يعنى أن نحدد في الوجود عنصر مكوناً له
وبعارة أخرى لا حد . من أجل ذلك حقيقة لعدم . من أن نحدد
عن وجوده موضوعياً إن صح هذا التعبير . في الوجود
واقعي فهو يندرج في وسائل ما يندرج على دلالة عالية في الوجود .

أجل أن نرى طرفه الذي فيه ما فيما يخص بسبب لوجود الوافعي تسمح
بهذا الشيء ووجوده لموضوعي فقد قلنا إن حقيقة الواقعة مكونة على
هيئة التقاطع . وبفكرة المتصل يجب استبعادها ، وهو ما انتهت إليه
ثبوتاً القرينة المتعارضة . في نظرية لكم من وفي ايكيانكا لتمجية . على
محو الذي يبدى من قبل بتفصيل وانتهينا من هذا إلى القول بأن الوجود
مكون من وحدتين متصلة ببعض هوت ، لا يمكن عبورها إلا بواسطة

الظاهرة فنقول لأن هذه «أهوات» هي العدم نفسه في وجوده الموضوعي ولا يجب أن يفهم من هذه هوية لها حلاء . فمن لا يعرف شيئاً اسمه الحلاء بالمعنى العادي المفهوم

وقد يعترض على فكرة الأهوات هذه بأن يقال إنها من باب الالامعقول فليكن . فإن فكرة الالامعقول لم تعد تخيماً في شيء . والأمر بعد إيس أمر عقل ، ما دمتنا هنا يلزنا واقعة لا شك فيها وهي أن لوجود مكون من وحدات منفصلة بينها هوات مطلقاً . فكيف نفسر هذه الواقعة ؟ أما نحن فلا نفعلها إلا على أنها تدل على وجود العدم في سبغ وجود . عصاراً جوهرية مكوناً له

أما أن هذه الهوات عديم ، فهذا قول لا مناسب من لأحد به . ولا فأي شيء هي ؟ لقد ملأناها القزباء تقديراً ، لكن . وزعمت أن الكثير وجود . ولكن من نوع خاص يقرب من الحلاء القديم . ونحن أن فكرة لأثير فكرة غامضة ، إلى درجة أن في وسعنا أن نقول إنها فكرة كاذبة إن هيئت على أنها نوع من الوجود العادي . أما إذا قصدت بها وجود بمعنى العدم الوجودي على النحو الذي بيناه هنا ، فإن الالامعقول نفسه هذه الظاهرة تدل ، ولا خلافت إلا في الألفاظ . ولا مشاحة في الألفاظ كما يقولون . ونظريته النسبية قد أحست صعباً بإلغاء هذه الفكرة . حتى إن لا يعود حادها في نظرية الكم . ولا في ميكانيكا التوحدة

ويطارد هذه الهوات بين الذوات في الوجود التفرقي . وهوات بين الذوات في الوجود الدائري . فالعدم يد بالنسبة إلى هذا لوجود الأخير هو أهوات الموجوده بين الذوات بعضها وبعض . ثم لا يمكن عبوره إلا بواسطة الظاهرة كما بينا من قبل . ولما كانت هذه الهوات بين الذوات هي الأساس في الفردية . في وسعنا أن نقول إن العدم هو لأصل في الفردية ولم كانت الذاتية أو الفردية تقتضي الحرية نتيجةً فداً ضرورية ، في

وسمنا أيضاً أن نقول إن العدم هو الأصل في الحرية ومع أن ليس عالما مسألة العدم . خصوصاً برحسون وهيدجر . قد أشاروا إلى وجود ارتباط بين العدم والحرية . حتى قد برحسون إن مسألة العدم يجب أن توضع خصوصاً « ما معنا نجعل المدة والحرية في الاختيار أساساً للأشياء » (والتطور خالق ، ص ٢٩٩) . وقال هيدجر إنه يعبر الظهور لأصيل بدم . لن يكون تمت موحود فردى . ولا حرية (« ما الميتافيزيقا » ، ص ٣٥) . نقول مع أنهم أشاروا إلى هذا الارتباط فلم حين حاولوا تفسيره ضربوا أحاسناً لأسداس . أو أنوا بتفسير هو العجب كل العجب خصوصاً عند برحسون . وما هذا إلا لأن الأخير لم يفهم العدم ولم يجعله داخلاً في تركيب الوجود . كما أن هيدجر قد جعل العدم شرطاً . ولم يوضح كيف يكون داخلاً في تركيب الوجود . بل ترك الأمر غامضاً كل الغموض . بالرغم من أنه أكد دخوله في تركيب الوجود . ولكن لتوكيد ليس معناه لتفسير . أما على أساس مدعاه هذا في العدم . فتفسير الصلة بين العدم والحرية يسير . يد العدم عددا هو شوات الموحوده بين اللوات . وعلى هذا فهو كما قلنا أصل الفردية . والفردية تقتضي الحرية . لأن الحرية معناها استقلال لذت نفسها . وهب هو الفردية . فالعدم يد أصل للحرية . وهذا كانت الدات في داخل نسب . وحيدة وإياها . فإنها تكون في حال من الحرية المطلقة . إنما نقص هذه الحرية إذا امتلت الدات من حال العزلة إلى حال الاتصال . وذلك في الفعل . فها يقل قدر الحرية سعا بطبيعة هذا الاتصال ومقداره . أما من حيث المقدار . فإن كثرة الاتصال تسب نقصان الحرية . لأن كل دات في تعارض مع الأخرى . فإذا حاولت إحداهما تحقيق إمكاناتها . لم يتيسر لها هذا بغير مقاومة من جانب اللوات الأخرى . فكما راد عدد اللوات التي يكون معها الاتصال يزداد قدر المقاومة - مدياً - . والعكس بالعكس . وهذه واقعة مشاهدة في الحياة العادية . فأقل الناس حرية أكثرهم ارتباطاً بالناس . وبالأشياء .

وأكرمهم حرية أنفسهم ارتباطاً بغيره . ويسع هذا تفصيلاً في قدر حرية
أوجه في حال الاتصال الثام بالغير ، إلى درجة عدمه فيه . مما يؤدي إلى
سقوط الذات وفقدانها لوجودها الحقيقي ووجودها وجوداً مريباً . هناك لا توجد
إلا بالناس ولا تفكر إلا كما يفكر الناس ، إلى حرمانه عن سقوطه
في شرح له آنفاً . وتفسير هذا من جهة عدم . أي هذا إلى عدمه بوجوده
بين ذاتي والذات الأخرى . وإلغاء عدمه يعني لحدوثه . وبعده لحدوثه
تروى الحرية . ولدت لحظة إحد هي شيء حافظ على هذا عدم . وعلى
بنته قد نزع من بعد شيئاً من هذا . وبما لم يقصد إليه كما فهمه هذا ،
حين جعل مبداء الرئيسي في الأخلاق . عاقبة على الأعداد في المراتب
المتنوعة . فهذا يُفسر بسهولة على أن من مبداء في عدمه

وعكسة عدم مفهومه على هذا النحو من شأنه أن يخل بالإشكالات التي
أثيرت حوله دور حدوده في الآل . كما أنها فكرة حصية في وسعها أن
أن يفسر بها سر الوجود كله

وهي أولاً تنحصر في كون عدمه عصباً جوهرياً مكوناً للوجود . بدلالة
هذا . وعلى هذا التفسير . داخل في تركيب الوجود ولا سبل مطلقة إلى أمور
أنه وهم . بدلالة الأمر بعد أمر تصور ذهني أو حسي عاطفي
كالقبح . من ممر تركيب الوجود نفسه . ولما كان من الصعب
أن هذا التركيب متصل . أي على هيئة وحدات منفصلة بينها هوات
لا تختار إلا بالظاهرة ، ولما كان عدمه هو هذه الهوات نفسها ، فهو إذن
شيء ، إيماناً بوجوده في سبج الوجود . وليس شيئاً يعيش ويصاف إليه إضافة
خارجية ، أو كائناً من بين الكائنات الختلة به . فالوجود إذن سدد الوحديات
المتصلة (الذرات بالنسبة إلى الوجودات التريتي . والذوات بالنسبة إلى الوجود
الذاتي) ، ولحمته عدمه ؛ ولا معنى بعد لا اشتقاق الواحد من الآخر أو ادعاء
أن عدمه سلب لا يفهم إلا بالوجود وكأنه مشتق منه . إلى آخر هذه الأقوال

العجينة التي أدلى بها الفلاسفة جميعاً حتى هذه اللحظة . كما أنه لا مجال بعد لتصور "عدم" وكأنه إناء يحوى الوجود ويمتلى به . أو نقول بأن الوجود عرو للعدم . أو أن العدم "ساطع" يمتد عليه الوجود . أو أن الوجود قد نشأ عن العدم وكأنه تكون من مادة سائفة . فكل هذه التصورات حطاً ، والإشكالات التي لا حصر لها التي أثبتت بسببها تحلل كلها على أساس تصورنا هذا . فـ "الوجود" ولعدم يكونان معاً بسبب نواقض ، وليس مهما ما يسبق الآخر ، عاماً أو مرصاً أو "علية" . لأنه لا وجود للواحد إلا مع الآخر . ووجودهم يتم دفعة واحدة .

ولا نحتاج هنا إلى إلحاح كثيراً في تأكيد هذه حقيقة . وهي أن هذا التفسير للعدم يفتح أمامنا أفقاً شامعاً يستشرف منه إلى عين الوجود وسره . فإن جميع الأفكار "الثنائية" الوجودية هي فلما لها في عرصا مذهب في الوجود تنصب عليها بواسطة هالة من الدور الباهر . وسنبدو مكنونه مذهب محكم لأحرار . نقطة الإشعاع فيه فكرة العدم . إذ وجدنا منذ قديم أن فكرة فردية لا يمكن أن تنهم إلا على أساس تفسيرنا للعدم . وعدم إذن هو كما قلنا الأصل في الفردية ، وفكره الحرة بدورها أمساها على أساس الفردية ، وفي النهاية ، على أساس تفسيرنا لعدم كذا . وفكره الدور مصدرها أيضاً فكرة العدم ، لأن التوتر كما أوضحناه لا يتحقق إلا من مرجح الوجود مع الوجود أو العدم . فكأن فكرة التوتر صادرة "مباشرة" عن فكرة العدم ، وأجراً فإن فكره . إلا مكن مصدرها فكرة العدم . لأن الإمكان أصل الفعل ، والفعل لا يتم ، إلا بصورة أدنى في العبر ، وهي صورة لا تقوى بها الذات إلا لأن تمت عدماً . ولا لكان تمت احتلاط تام وكما في التحقق للذات الواحدة معرفة دون فعل ، أو للدوات كلها متحلة بغير عدم . ونسرة أوحز نستطيع أن نقول إن فعل لا وجود له ، إلا إذا كان تمت إمكان ، وإلا فلا معنى له إذ سيكون وراء كمال وتحقق تام . وفي التحقق لنام لا محال للفعل والتغير إطلاقاً ، بسمل المجال مجال الثبات المطلق كما هو مشاهد

بالنسبة إلى الكائن لكامل كمالاً مطلقاً . ونحن لا نتحقق إلا لأن تمت
تسماً بين الذات الفاعلة ونعيم الذي فيه تحرر فعلها . وهذا الانقسام الباقي
للاتصال معناه إذن بالضرورة وجود انصاف في لوجود الحار في الفعل ؛
ولانصاف معناه وجود حوات بين ادوات مختلفة وبين الذات الفاعلة .
ومنه الحوات هي العدم . فالفعل إذن ينشئ العدم . وما كان الفعل
أساسه الإمكان . فعدم إذن أساس الإمكان . وهكذا يرى أن لأفكار
الرئيسية الموجهة لنا في مذهبنا الوجودي ، وهي اللدنية والثوتر والإمكان ،
ترتبط كلها أوثق ارتباط بالعدم ، وكأنه إذن البؤرة التي يجتمع فيها الضوء ،
والمركز الذي يشع منه كلُّ دور المسكور لمدى في وجود . وقد كانت
لأفكار اسئدة التوحيد لهذا . ذهب نستمذ وجوده من فكرة العدم ، من
الوضح أن بقية لأفكار التي تنب مباشرة أو بطريق غير مباشر تماماً إلى
هذه لأفكار السائدة تعود بلورها إلى فكره عدم . فهي إذن مركز المنظور
في المذهب الوجودي . وما نستطيع أن نعكسها على كل ما قلناه حتى الآن .
فراء يرفل في نور ساطع

وي وسعنا بعد هذا أن يجيب عن السؤال الذي ، وهو : لماذا كان هاهنا
وجود ولم يكن عدم ؟ . قائلين إنه سؤال لا معنى له . بعد ، إذا فهم على أنه
يتضمن القول بتناقض من اوجود والعدم . نحن قد رأينا أن الوجود لا يمكن
أن يقوم إلا بالعدم ، وكذلك العدم لا يقوم إلا بالوجود . وليس أحدهما
شيئاً مصفاً إلى الآخر . ويمكن أن يراى أنه . بل هما معاً . وهما معاً
فقط . يكونان الوجود في حال الآنية . وإذا كان كذلك . فهل يبقى بعد
هذا أى معنى لذلك السؤال ؟ . لما نحن نرفضه على أنه سؤال كاذب . وبحل
المشكلة على أساس القول بأن الوجود والعدم يكونان معاً . نسيح الوجود
المتحقق في حال الآنية . إنما السؤال الحقيقي الذي يجب أن يوضع بعد هذا
هو : ما العلة اداعالية هذا الاتحاد بين الوجود والعدم لتكوين الآنية ؟
والجواب القاطع عندما هو : إنها الزمان .

فدحوى الرماني في الوجود ماهوي لعدم مع وجود . العدم الذي
يمثله الرماني بوصفه مصدر استاهي . والوجود الذي يمثله وجود ماهوي
بوصفه الإمكان المطلق . فتكون عنهما وجود على هيئة الآية . أي هذا
الوجود في العدم . وولا رماني إذن ما كان ثبت تحقق للوجود . ومن هنا
يستطيع أن يعبه أنه حائق بمعنى أنه يعبه في تحقق وجوده فالحق هذا إذن
ليس معناه العدم مطلقاً كما يرغم بالحصول . وإس معناه لإيجاد من بعده
في تدعى استمرارية بعده من معناه اتحاد عدم مع الإمكان وسقطة الرماني

فما أن سأل بعد هذا مني وكيف دخل الرماني في وجود ماهوي
تكوين الآية . فهذا لا معنى له أيضاً . لأن زعمه ليس شيئاً عيانياً على
الوجود الماهوي يدخل فيه في وقت معين وعلى نحو معلوم من هو صفة
تطوياً ضرورياً ، ضرورة تصد عن ماهية كنهها . فلا محل بعد هذا
للسؤال عن اسمية و كنهية . مادام هذا المصوب أو هذه الشئبة ضرورية
أي ساهبه على كسل سواب من بعده والكمية . وعسلي هذا فإن التساؤل
الميتافيزيقي يجب ألا يذهب إلى بعد من سواب من من سوي وصفه . ألا وهو
الخاص بالعلة الفاعلية في اتحاد الوجود الماهوي مع عدم لتكوين الآية

التاريخية الكيفية

لا تحقق ذلك للوجود على هيئة الآلية إلا بالزمان .

ولا آلية إذن إلا وهي متممة بالزمان ؛

وتلك هي الزمانية فهي إذن الصيغ الأصل للآلية . هذا لا بد أن نجد
خواصاً لآلية في زمانية . وهي خواص حددتها في آخر الأمر في ثلاث
امتصا . وسنوزر . ولما كان فاسحاو الآن أن من خصائص الزمانية
ابتداءً من هاتيت

أما صفة امتصا فتدعو إلى وصف مركب الزمانية . ولا نقص . ونقصي
هذا على فكرة الاتصا . ومعنى الاتصا في زمانية أنها مكونة من وحدات
مفصلة عن بعضها البعض . وليس بها غير ذات متصلة لا سبيل إلى
عمورها مباشرة . وذلك ما أدركه فاسحاو في الزمان من قديم الأعصار .
حين جعلوا الزمان . وهو ما سمى به الزمانية . مكوناً من وحدات
متتالية قائمة بذاتها متصلة على حسب . سموها باسم الآلات . وهذا رأياً في
الامتصا الذي كيف اضطر أفلاطون وأرسطو إلى افتو أن الزمان مركب
من آت . على الرغم مما يثيره هذا من إشكالك كبير . فيما يتعلق بالامتصا
الزمانية . وهو إشكالك لا يستقيم . فاسحاو حله . لا بد من الإشكالك . أو على
الأقل . ما وقع في تناقض مع أقوله . أنه . إذ حاول أن يثبت أن
لأن كالفصة . فاسحاو إلى خط . مع أنه قد من قبل أن الزمان لا وجود
إلا . لال (سماع الطبيعي . ١٢١٩ . ٣٣) . هذا شيء متوهم .
أما الآن فعنده إذن غير متوهم . بل هو عنصر مكون للزمان . ويعتبر أنه
شعر كما في حبه هذا من تناقض . هذا جمع بين حيتين فقال : إن الزمان
متصل بواسطه لأن كما أنه متقسم وفقاً لال . (٢٢٠ . ٤) والخطأ

الذي نشأ عنه هذا التناقض هو أنه شبه الآن بالانقضاء . وهو خطأ يرجع بدوره إلى الخطأ الأكبر في تصور الزمان . ألا وهو تصويره على نحو المكان . وفارق هائل بين لفظة والآن . فالنقطة في سكون وثبات أفق في صبح هذا التعبير . بينما الآن في حركة بمعنى أنه في توال مستمر رأسي إلى حذر هذا التصوير . المكاني ها (أيا ويولد من المكان . فقد أفسد عليه اللغة أشد الإفساد !) ، والسكون يميل إلى أن يقول بالاتصال . لأن تغيير معلوم فيه . بينما الحركة تدعو إلى أن يقول بالانفصال . لأنها يجب أن تميز هاهنا بين أحوال متحرك . وإلا فلا معنى للحركة . وهذا قد أدى في نهاية الأمر إلى عسار فكرة الآن . إذ يجب فكرة الانفصال فيها . على أن نعزم بما في هذا من تناقص واضح ست أدرك كيف وقع هذا هولاء فلاسه . بين كل الفلاسفة تسير على خطوا مسافة الآن . حتى هذه اللحظة . - يد بيس أمام امرء إلا واحد من اثنين لا ثالث بينهما إصلافاً . فإما أن ينظر إلى الزمان على أنه متصل . وليس له بعد أن يقول مقصداً بأنه مركب من آيات ؛ وإما أن ينظر إليه على أنه متصل . وعليه يد أن بعده مكوناً من آيات مقصدة بيس بينهما نصيب . أم أن يقول . آيات ولا اتصال معاً فهذا غير حائر على الإطلاق

واسر في هذا خطأ عسارت حسابية وأخرى فربائية أما الفربائية فهي تصور الحركة تصوراً مكانيّاً على أنها لا تتم إلا بالتماس والانصباب المتماثل بين المتحرك والمتحرك . فها كان التماس متدار الحركة . فلا بد أن يصور على غرارها . فما دامنا يقتضي التماس والاتصال . فالزمان بدوره لابد يقتضيها . ومن سخريّة الأقدار أن يعرفوا الزمان بأنه مقدر أو ، عدد . الحركة . وأعداد متصل . بل هو الاتصال بعينه ، فكيف يقال عنه إذن إنه عدد متصل ؟ أو بيس في هذا تناقص في الحدود واضح ؟ والأمر في هذا غير مقتصر على القدماء . بل امتد إلى محدثين . إذ صصروا . لكي

يسروا التأثير من بُعد . أن يقولوا بوجود شيء هو التأثير يجرى فيه انتقال هذا التأثير

، ونظن من الواضح الآن . بعد أن أثبت نظريه لكم وإيكابكا لثوحيه (كما شرحناها) أن الدورات في النقص بعضها عن بعض وأنه لا وجود للتأثير كما أثبتت نظرية النسبية ، وأن التأثير يمتلئ بوح من الظهيرة بين الدورات بعضها وبعض . نقول نظر بعد هذا أن لا محل مطلقاً لهذا الاعتبار الآن وعلى هذا يستطيع أن يؤكد . على عكس . أن تهربه المعاصرة فطرنا إلى القول بأن الزمن مكون من وحدات منفصلة بمصداق الدورات . وأنه غير متصل إطلاقاً ، بمعنى عدمه

والاعتبارات النفسية مرجع إلى فكره له كره يدور هؤلاء . وأكد أقوالهم أحبراً برحسون إلى أقصى درجة . إن ند كره منك كنيه هلمه تربط بين الأفعال في الشعور بطريقة متصلة . وكأنها تسجيل دقيق برسم عليه تيار متصل مستمر وهي بهذا تفصل الخاصية ، الخاصية كما تفصل الخاصية باستقلال بأن تجعله مستمراً وهذا الاتصال ليس معه لتكرار . بل هو كتيار يجري باستمرار دون أن يعود على نفسه ورمزاً لهذا قد صوّر على أنه تيار متصل يجري في حاء واحد من لأرب إلى الأبد . وبكى تصبح هذا المعنى لك كره . حاء برحسون هرق بين نوعين من محتجين أشد الاختلاف . فإحداها ليست إلا مجموعة من العادات الآلية التي تفيدنا في كيفية أعمال مع الظروف الممكنة مختلفة . هي عادة أولى ، من أن تكون ذاكرة . تمثل تجربتنا لسابقة . دون أن تستعيد صورته . والأخرى هي ذاكرة الحقيقية وهذه على امتداد متساو مع امتداد الشعور ولذا نلاحظ وتصف كل أحوالنا الواحدة تلو الأخرى وفقاً لحسوها . بركة لكل وقعة مكاتب . وبالتالي هي تحدد تاريخها . وتتحرك حقاً في ماض هائى فاطع . لا في حاصر يتحدد باستمرار . مثل ما تفعل الذكرة الأولى .

(المادة ولد ككرة ، ص ١٦٤) وهذه الدكرة الحقيقية ليست عنه
وصيه من وصائف المح . «وليس تفهقراً من الخاصر إلى الماضي . بل
معكس هي تقدم من الماضي إلى الخاصر . فمن يصع أفعسا في الماضي
استدء» (ص ٢٦٨) . وفيها يختص عقد بكل الأحداث الماضية وإن لم تكن
كنها في حال الشعور الصريح . إذ من بينها ما هو كائن في اللاشعور .
ولكن هذا ليس معناه زوال هذه الأحداث . والماضي يبدو تبعاً لهذه
الذاكرة الخالصة . كما يسميها برحسون . كأنه يبار متصل يكاد أن يفصل
من التعبير مكوناً مدة هائلة بذات . ولذا كان من اليسير على برحسون أن
يخطو الخطوة الأخيرة فصب الذاكرة الخالصة بأنها الزمان أو المدة نفسها
ومن هنا يرى أن الذاكرة قد أدت به وتعيد من السابقين إلى تصور الزمان
اصلاً . ما دامت له ككرة عندهم بقده ما تياراً متصلاً من الشعور

غير أن هذا التصوير بوصفه الذاكرة نفس صحيح فقد أثبت
برحايه أن الذاكرة ترجع إلى الفعل المؤحي ، فقال «إن الفعل
المؤحي هو في رأي نقطة البدء الحقيقية للذاكرة» (ص ٢٣٢) . ومعنى
تأجيل الفعل لإحداث المقطع في بذر الشعور . ألا يكون تمتد أحرراً
في أن يفعل أو لا يفعل . وفي هذا قطع لتأثير الفعل المتواصل . وبالحالة إلى
مستقبل أبعد . فإذا كانت الذاكرة كذلك . فهي ليست مدكة كايه ، نجدها في
كل إنسان . بل يقول برحايه رداً على برحسون : «إن برحسون يقول عادة
بأن الرجل المعزل ذو ذاكرة . وأنا لست من هذا الرأي فالرجل المتوحد
ليست له ذاكرة كايه يخترب فيها كل ما مر به من أحداث وما عاينه من
أحاسيس وإنما الذاكرة مدكة متأخرة تنشأ مع الحياة الاجتماعية من أجل
تكيف العمل وإيادها . والأحداث لا تسجل فيها على نحو مستمر وتيار
متصل . بل على أسس إشارات عملية أو اجتماعية يعطيها مدلولاً واتجاهاً
خاصاً» .

ذلك بعد حديه وهو قد يتجه إلى إثبات أن الذاكرة لا تعصب هذه الصورة لتبار متصل للشعور بحرى في الزمان من الماضى إلى الحاضر . بل على العكس من ذلك تمثل لنا في الزمان استطاعات وانفصالات . والواقع أن تصوير برحسون للذاكرة لا يتفق في شيء مع ما تدل عليه كل الصواهر المتعقبة للذاكرة . سواء في أحوال العادية وفي أحوال المرضية ، ولا دين مطلقاً على وجود ذكرى خاطئة . أي تذكر عاز عن أحداث معينة محدودة ، وبالتالي لا دين على وجود نادر للشعور بالماضى يسير في خط واحد متصل . وكأنه يذكر فوق كل التذكرات الحرفية المحددة ، بل كل ما لدينا من ذكريات خاصة بأحداث معينة متفرقة ذات اتجاهات عدة . وإن جمعنا بينهم مع ذلك حور وحده . فإن هذا الجمع لا أصل له إلا رده إلى مصدر واحد تنسب إليه هو شخص أو ذمة معينة . ولا بد من هذا الجمع إطلاقاً على أن تمت تباراً متصلاً . على النحو الذى تصور عليه برحسون الذاكرة الخالصة ولعلنا هنا بإزاء تجريد أحرف تخيلة برحسون . وفي وسعنا أن نفهم أسر في قلوب برحسون به . سلا عشاء حقيقة الأمر أن برحسون قد جعل الذاكرة هي الروح . ويصور الروح على أنها لمدة أو زمان متصل مستمر . ثم صور الذاكرة على أساس هذا التصور للزمان . فكان تصويره للذاكرة إذن ليس الأصل في تصويره الزمان ، بل بالعكس . ولذا نرى عصبية في الذاكرة لا بقوة مباشرة على لودائع انتباهه . بل بخلاف فيها حصص هذه بعديته في لمدة توقعه للشعور لا مداه مطلقاً على أن يكون لأحداث ماضية تسجل في الذاكرة . بل كل ما تدل عليه هو أن تمت أحداثاً قد سجلت في الذاكرة وليس أو لآخر استعداده حاضراً عن الشعور . وليس كل ما في الذاكرة محدداً بزمان معين في الماضى . فأعجب ما في الذاكرة من معارف لا يدرك منى وأين حصلناه . خصوصاً اللغة وهذا يدل على أن مسألة لتحديد الزمان في الذكريات مسألة ثانوية وهذا كانت كذلك . فالماضى الذى تصوره الذاكرة ليس محدداً كأنه حظ

من الزمان مستمر متعينة أحراروه بعضها بالنسبة إلى بعض . والظواهر المرضية التي أهات بها لا تؤدي إلى القول بهذا النوع من المذاكرة .

والنتيجة لهذا أن المذاكرة لا تسمح لنا بتصوير زمان على حقه مفعله هؤلاء الذين صعدوا أنهم قد اعتمدوا على هذا التصوير فلا الاعتبارات النسبائية إذن ، ولا الاعتبارات الفيزيائية مؤدية إلى لقوب بأن الزمان متصل ولعل السافع حتى هذا لقوب هو رعة الإنسان في تقدير ماضي . ولتحقيق من قوة الزمان القاضية على كل شيء في زعمهم . ولكن لا يستطيع أن يساق في تيار هذه الأمية . ولذا يؤكد أنها وهم لا بد من قضاء عليه وليس أمامنا إلا أن نؤكد أن زمان مكنون من وحدات منفصلة ، وأنه لا وجود لغير مرعوم يسويه منه أو يتحرى المتصل

ولسؤال لدى يجب علينا أن نصعبه بعد هذا هو : إذا كان زمان على هذا النحو . فكيف يمر فيه بين ماض وحاضر ومستقبل والحجب عنه يرتد بنا إلى نظرية الوجود . فقد قد في الفصل الأول ، وكذلك في الثالث إن الأصل هو الوجود الماهوي ، وهو ينفصل إلى جانب لآنية واسعة دخول الزمان في الوجود الماهوي . وبعبارة أخرى يصير الممكن والياً متحققاً بالفعل في العالم بواسطة دخول الزمان على صورة العدم ، بأن يتحد في الوجود الماهوي من وجه أو وجه معينة من أوجه الممكن وتتحقق بالفعل . وهذه لعملية تتضمن إذن ثلاثة أطوار : الإمكان ، والفعل ، والتحقيق ، الفعل ، مما يذكرنا ، لأدوار ثلاثة التي وضعها أرسطو لبيان اسير وهي : القوة ، والفعل في سبيل التحقيق ، وهذا بسميه *ἐνδεχόμενον* ، وسكان أي التحقيق فعلاً ، وبسميه *ἐντελέχεια* ، ولكن اشرف من ما يتوهم هذا وما يعرفه أرسطو هو أما سطر إلى الأمر من ناحية الوجود . في . وهو قد نظر إليه خصوصاً من ناحية لوجود التريثي ، وهذا يقضي إلى التفرقة . لأن لأوب فيه محل محورية ، وكذا ليس فيه مجال للحرية ، أو على الأقل

محال الحرية فيه أصل نسبياً . إذا ما أخذنا باستثغ التي دلت - بطريقة الحكم في نسبت اللاتعيين عند هيزنبرج .

أما لإمكان فعناه أن انوجود اللاتفي في حالة إضما وتصميم لما يمكن أن يكون عليه . وهو سابق على لتحقيق بالضرورة . فليس يصحح إطلاقاً ما رجمه يرجسون من أن الممكن هو سراب المحصر في معنى . وأن الواقع هو لدى صير ممكناً . وليس الممكن هو لدى يصحح وفقاً . أمراً . بل تحت حجة نسبته لشعره في شيء من حد . وهي حالة عدم . بعد أن أركب فعلاً يشي من بعد لفعل خطأوه . أقول لنسبي قد كان ممكناً أن أفعل كذا وكذا . ولكن حتى في هذه الحالة . نحن لا جعل المحصر ذا سراب هو الماضي . أو الماضي سراب المحصر لأننا لا نقول بهذا الفعل المحاصر الذي أصبح وفقاً . كذا ممكناً . وليس كذا في لوسيع ألا أفعله . لا نقول هذا محسب . بل نقول أيضاً في نفس الآن بل تحت إمكانيات أخرى كان في وسع اختيارها . وعلى حد فليس يمكن عكساً بالمحصر . بل بداهة وإعناء مسؤولة . إذ المحصر قد يوهى أنه وجه الممكن وحده . لأنه الذي معنى وحده . بينما الممكن هنا يعدي أقول على انعكس من ذلك . إن تحت أوجهها أخرى عديده كان في وسع أن يحتقر على جوهر المحصر وليس هذا لإثبات وحده هو لدى شعنا . بل هو بارجسون . بل في وسع أيضاً أن من عجزه قول رئيسية ممكن على واقع نظريته إيجابية واصحة بأن نقول الفعل لدى هذه حذر . على أي شيء يد . به لا يدل . بل على أن تحت ممكناً عدة حذر من بها قد فعل وحده أو صفة معلومة ويعتدها . ولا معنى للحرية مطلقاً . لا على حد محو للحرية معناها القدرة على لا خيار . ولا خيار إلا من ممكناً . وإلا فلا معنى له . من يكون صطراً لا اختياراً . والحرية بذل تقتضي بالضرورة مقلماً وحوث الممكّنات . فقد يكون مفهوم من ربح فكرة الحرية أن يقف هذا الموقف الذي وقفه يرجسون من فكرة الممكن . ثم ويرجسون من

المائل بالحرية . بل من المتأخرين هذا كل التأخر فإن عجز من موقفه هذا ستمد كل عجز . إذ لا أستطيع أن أتصور كيف فاته هذا هذه ظاهرة البسطة أو صحة . صاهرة لفعل آخر ؛ ولعل التفسير المنكر قد تنافس لغرب هو برعته فعلية (الترحمية) التي جعلته هذا يقدم لفعل على الإمكان . مريلاً بهذا دور التصميم والاختيار من عملية لفعل . شيء معيأ كل حرية أو ليس من الصخرة العائنة أن يقدّر عنه بعد هذا به فلسوف أخريه ؟

من ثبات إدراك الإمكان صدق على وقع . وكل إنكار لهذه الحقيقة صادر عن وهم . وهم أن الأسمية هنا في التحقيق لفعل . فصعها في مستوى واحد . هو الوجود المعنى لتحقيق بالفعل ؛ ونقول إن أحدهما وهو الواقع ؛ يكون أسبق . مع أننا يجب أن نلاحظ هنا أننا في مستويين مختلفين بين الوجود الماهوي ومستوى الوجود المعنى الواقعي . ولإيضاح هذا نعود إلى صاهرة الفعل الآخر . فنقول إن الذات قبل لفعل تكون حاوية لإمكانات عدة . فنختار من بينها إحداها أو بعض . وحقته . وإمكانات هنا أشياء مستقلة فبما لأن تحقق . وسكن لا كلتي . والاختيار هو الذي يعين الأوجه الممكنة التي ستحققها الذات بالفعل . ثم يأتي دور التنفيذ . حتى إذا ما انتهى صدر الوجه شئنا مستحقاً فعلاً . ودور التنفيذ هنا هو دور فعل يجري حاضراً ويتم في آن واحد مع الاختيار . حتى لا نستطيع أن نفرق بينهما بالفعل ؛ ولذا يجب أن نعدّهما فعلاً واحداً لا يجرأ يجرى في حال الحضور المباشر أما بعد فقد مشهورة قديم دور حديد ثبات هو دور لفعل وقد تحقق ومن أوضح هذا أنه ما به شيء سيكون ؛ ولا يلزاه شيء في حال كونه وفعل يجري . بل في جانب شيء قد كان . ومن هنا نرى أن هذه العملية ذات أدوار ثلاثة لفعل وصفته ممكناً ، سيكون . والفعل بوصفه حدثاً يجري ، كاناً . والفعل بوصفه شيئاً ، قد كان ، و سيكون ؛ : معناها المستقل و قد كان ؛ : معناها الماضي ، و كاش ؛ : معناها

لخاصة وهذا معنى . وهذا معنى فحسب . نعرف في الزمان بين خاص
وخاصة ومستقل . فأدب زمان ثلاثة إذن دوت معاً وحوارية خاصة ،
لأنها لا تتصل إلا بالفعل في أدوار ثمنه . في الوجود في أحول له إزاء تحقيق
ابتداء من مهية مدين بالفعل معناه للممكن . حتى يصل إلى التحقيق
للعلى للوجود

و ورحبنا الآن في لوحة مشغولات حتى وضعها . سوء بالصفة
على العاصم والصفة إلى لإرادة . أو حده أن كل ثاوث من الثاوث الثلاثة
في كذا حدثين يمثل أن من هذه الآداب الثلاثة . وهذا ما أشرنا إليه فعلا
من قبل في عرضنا صيغه كل ما . فلا داعي إذن لتكرار ما قلناه . إلى
محرى . بأن يشير إلى الموقف العاصم والإرادة امرئط بالآداب الثلاثة حتى
نفسر هذا يعزى إلى كل ما عادة من مواقف مسببة للصفة أم المستقل
فلأنه يدل على إمكانية أنى م يحقق هذا ، وهو بهذا لا راساً ، لأن
في مورد الحق استصفاً بعض لأوجه . ومن هذا ينشأ العدم كما شرحنا
بالتفصيل في الفصل السابق . . سؤل به هذا معنى ، للممكنات ينقسم بسمة
السرور ولهجة وإعجاب . ومن هذا كل لأمن أو زخاء أو تنهى ، وكما
أحوال عاصمية يدل على أن المستقل . أعذب ما يشعر به الوجود ونحن قد
رأينا فعلا أن ثاوثي مشغولات مرتين به يدلان على هذا . فهو حب في
ميدان العاصفة ، وسعد في ميدان الإرادة . وهذا أسس مشاعر الوجود
الحي من حيث السعادة . وسكر ليس معنى هذا أن يمثل لأعلى للوجود
الحي أن يقتصر عليهما ، لأنهما لا يمكن أن ينوما بينهما ، وبهذا ضلنا إلى
أوهام حورية . وهذا ما تنصيه أيضاً صيغة توتر في الوجود ، وهي تعنى
عجزاً . بل لا تقف عند الإمكان ، بل لا بد لنا من الامتنان إلى الفعل . وهذا
الانتماء إلى الفعل التحقيق يبدأ يعتمد شيئاً من بهجة لإمكان . ولكنه لا ينسبها
نهياً . لأن الفعل لا راساً ، أى لا راساً ثم إمكانية م لتحقيق
بعد كلها . ومن هنا كانت المقولات المعرة عن هذا السور ليس فيها من

التهجئة ما في مقولات النور السابق . ولكي أيضاً أكثر سهجة من مقولات
لدور الثالث . ولما كان لتحقيق يعزى باستعمل كثيراً . فإن شعور به يكون
إلى أقصى درجة . أعني الشعور من جانب المذوات بوجودها . لأن وجودها
في تحققها ، لنعم . وهذا في الواقع هو معنى الحضور . ولذا كان هذا دور
دور الحضور أو لأن الحاضر والشعور بوجوده قد رأيه فعلاً بالذات أو حده
في حالتي ثابوت الفلق وثبوت الحاضر . وما هذا إلا لأن ثمت حضوراً ، إذ
فيها تحضر الذات بنفسها . ومعنى الحق . وصفه فعلاً مشعوراً به ، يتم في هذه
الحالة إلى درجة بعيدة . أما وصفه فعلاً . وفق وسعة فهم في جانب استقلال

وهكذا لشعور الحق بوجوده في حال الحاضر هو . ومن يسمي له
اليسل إلى تصور السرمديّة على وجه الآن الحاضر . إذ تصور في
هذه الحالة وجود فعل واحد ، لا يجعله مسبوقاً ، إمكاني . كما أنه لا يتصوره
منتهياً وإن كنا نحسبه مع ذلك كاملاً . وهو ما يسمى فعل الشخص عند
أرسطو . وهذا تصور يتطوى على إشكال عتيق : إذ فيه من ناحية كمال .
ومن ناحية أخرى حضور ذاته . وساجب متعديتها . لأن الإشكال
يلتزم على أن لنعم قد تم . ومن ثم لنعم كما قد فيه يخرج له من الحضور .
فهي من ماضي وحضور معاً . وهذا الإشكال هو الذي أدى بعض المذاهب
إلى خروج عن هذه الوحدة الممتدة على سبيل في الآن الحاضر ، حمل
السرمدية في حيروية لا في ثبات . فالمذاهب القائلة بوحدة الوجود عموماً ،
بالمعنى الذي يمكن لا يسكون ، خصوصاً مذهب كهبرت ، تنون ، بأن
الله أو السرمديّة الإلهية في حيروية وتحت مستمر ، وما ذلك إلا لأن تصور
السرمدية فعلاً ثابتاً فيه إشكال

والواقع أن فكرة السرمديّة فكرة مليئة بالإشكالات والأعادي . ولما إذا
فهيها بمعنى لأن انتم nunc stans فقد قررنا أن ثمت فعلاً واحداً لا آخره
فيه ، وهذا الفعل لم يكن له قبل إمكان* ، ولن يكون كاملاً في ذاته : ولا

فرقا بين آخره فيه وخرجه هه عن خاصر اندامه في مستقبل ومام .
ولدا لا يستطيع أن تصور فعلا كهذا إلا خارجاً عن كل زمان . وهذا
ما قالوا به فعلا . إذ اسرعوا لمرممة من كل رمية . ولكن هل هه
ممكس ؟

إن الفعل لا بد أن يكون تخفيفاً ممكس . وإلا فلا معنى لتسميته «فعلاً» .
وهه لتحقيق بما أن يتصور خلوته دفعة وحده . أو بالتدريج . فإن كان
لأول فقد اكتمل في دته في هذه اللقطة الواحدة ، وبالتالي يصير شيئاً قد
كان . أي لا بد أن تصيف إليه فكرة نصي . وفي هذا إخراج له من
المحضور . ثم إلى الماضي . ووصولاً من سرممة برعومة إلى رمية .
وفي هذا قصة على فكرة سرممة . بوصفها في مبدل زمانية . وهه قد
يعترض علينا فيثبت بما نفيس لمرممة برميت . وهه يؤذي في هه
فكرة لمرممة . وجمعها مرممة . أي تفيض دته . وكمه غير من مردود
لها إما أن تعد لمرممة فعلا . وإما ألا تعد كدته . فإن قد لأولى .
فكل فعل معه تحقيق . وإدعه فقد أصبح خارجاً عن خاصر دحلا في
ماضي . وهذا يجب أن تصيف إليه طابع ارمية . وإن قد رمية . فإن
يكون لمرممة معنى . لأب ستحل حشد في لاشيء . أو ستكون داب
وجود من نوع آخر غير وجود فعل . فاعسى هه وجود أن يكون ؟
لا شيء . غير وجود الإمكان . والإمكان لا يكون ممكناً حتماً إلا بد كان
سيصير فعلاً . وواقعياً . كي قررنا ذلك مراراً في فصل لأول . وإلا كان
كلمة حبة من كل معنى وصبر ويره فعلاً معه الانتص من حال الإمكان
إلى حد لتحقيق . ولأول هو المتصل والشيء الحاضر . فكأن لا بد أن
يرتد ب مرة أخرى إلى رمية

ثم يبقى إدله غير تعرض ثاني . وهو أنه لنفعل تحقيق بالتدريج . وهذا
معه الانتص من لإمكان إلى تحقيق . إن لنفعل حتى يصل إلى تحقيق
فعلا . وهكذا يستمر . وفي هه التعبير بقوة ارمية . ومن هه فاسرممة

لا بد أن 'تتصور على أنها مترتبة بأرمان وإذا كانت كذلك - فم يعرف بينها وبينه ، وأصبح أولاً أنه لم يبق ثمت أدنى مرور لهذه التعرقة . وهذا فعلاً ما انتهت إليه السرمديّة عند المحدثين . كما أشرنا إلى هذا في الفصل الثاني ولم يبق لنا معنى بعد إلا أن نقرر فيها إلى الزمان من حيث أرسته وشميته وعلى هذا فالسرمديّة هي أرمان الأخرى الأندى مخطوع مع ذلك . أو لذلك . تطبع أرمانه . بمعنى أن تمر فيه بين آتت بمستقبل والحاضر والماضي . وليست إذن حاصراً دائماً كما تصورتها لفطرة القديمة

ومن هنا يرى أن وضع سرمديّة في مقابل أرمان وهم لا مرور له إطلاقاً . ويقول بأن ثمت سرمديّة حالية من آتت أرمان ثلاثة زائف قائل ، وتصوير مشوه للحقيقة أو وجود إلا وجود إلا مع فعل ، ولا فعل إلا مع الإمكانيات . ولا إمكانيات إلا مع فعل . ولا فعل إلا مع فعل . حزيناً على الأمل إلى تحقيق شيء فعلاً . وإلا إمكانيات . والفعل إنما يتحقق . ويتحقق فعلاً هي كما رأينا أن أرمان . فلا وجود إلا . أرمان . وعلى هذا فكل وجود يتصور خارج أرمان هو وجود موهوم . مصدره التحريك . ككذب العقل وأهم ما يفسد أن يفسد الأشياء أو وجوده على الموجود في قوله . لا وجود . ومصدر قول به محاولة الإنسان تنصاه على الخرج من الزمان

ذلك أنه . و هو أن التحقيق لا يتم إلا بأرمان . فإن في مجرد التحقيق خبراً من ناحية وشرأ من ناحية أخرى . الخبر من حيث إعناء الوجود الذي لما حقق من إمكانيات . والشر من حرة عدم إمكان تحقيق الإمكانيات لأخرى . فقد رأينا أن الفعل لا يتم إلا إذا كان ثمت اختيار . والاختيار معه ترك إمكانيات غير محققة وغير قائمة أحياناً . التحقيق على وجه الإطلاق وما كانت السعادة لا تتم إلا بالتحقيق الكامل لكل الإمكانيات ، إذا سها . يكتمل الوجود قدر المستطاع . فإن في مجرد الاحترار نقصاً لقدر السعادة . وكل هذا يؤدي إلى شيء بدت . ومن هنا يأتي شعاع التضمير من الحاجة أو وجودية إذا سعاده لا يمكن أن تتم إلا باحترار الكل وإحراز الكل

مستحيل لأن الفعل يقتضي الاختيار . نصراً إلى أن الفعل يستلزم التعيين ،
والتعيين لا يقوم إلا بأحد وجه أو بعض وجود دون البعض الآخر من أوجه
المتكسر . والاختيار إذن معناه استبعاد إمكانيات . وفي هذا عدم تحقيق ،
كما يؤدي إلى عدم إحراز الكل . ورسائل إلى الشفاء . والوجود شيء بطبيعته
هذا ليس به . وسهل شيئاً ، لأن الإمكانيات لا متناهية ، وللاستحالة
لا يمكن حيزه . فوجدت السعادة كنية لم تتحقق إلا بحرر الكل ،
والحرر الكل معناه إذن اختيار الاستحالة . واختيار الاستحالة مستحيل ،
فالسعادة الكنية إذن مستحيلة وهذا ما يعبر عنه عادة بقولنا إن السعادة
نسبية فهي نسبة إلى الإمكانيات المتناهية . وهي ، بالتالي ، دائماً
ومن حيث جوهرها . نسبية . ما ديم الاستحالة لا يمكن اختياره

وهذا الشقاء لا يمكن أن يزول إلا إذا أمكن قطع الاستحالة ، أو
إذا استبعدنا الإمكانيات : والأول مستحيل . وفي معناه استبعاد الفعل ،
وهذا ، أو بهذا عيه . استبعاد رمان . ولذا نجد أن سبين حاولوا تصور
الكنز لأسعد أو الذي هو السعادة بعينها ، فقد اضطروا إلى الأخذ بسبين
الوحيين معاً ، أو الواحد دون الآخر . ففهم من نفى عنه الزمان ، ووضع
في سرمدية حوية لا معنى لها . جعولاً في مقدس رمان . وقد رأينا ما في
هذا تصوير سرمدية من ريف وقلل . ومنهم من جعل لا متناهية متناهية
في آ واحد لا متناهية من حيث الإمكانيات . ومتناهية من حيث الفعل ، إذ
هو كمال جامع لكل كمال ممكن . ومعنى هذا أنه متناه ولا متناه معاً ،
وهذه فكرة مشقة ، تبعاً لاعتقائهم على الأقل . ففهم ما يدور وراء وهم
آخر يضاف إلى وهم السرمدية

وقد آل للناس أن يتخلص من كل هذه الأوهام التي تقرر وجوداً غير
الوجود المتزمن رمان ، فهي واجب لا بد من أدائه إذا كان له أن يبيد
للإنسان معناه وقيمته . ولهذا فلما تقرر ما في صراحة تامة ، وبلا أدنى
موربة ، أن كل وجود غير الوجود المتزمن بلرمان وجوداً يصل كل

الظلال . وأن السرمدية المصدرة للزمادية وهم من أشنع الأوهام . وأن السعادة
الكلية التي تتصور على أسس هائيل المفكرتين تراثعتين كادبة بالتالي
أشنع لكذب . وأن كل إحانة إلى وجود غير زمني . هي إحالة إلى
اللاشيء .

وجودٌ أو لا وجود ، تلك هي المسألة هنا أيضاً

فإن كان وجود . فلا بد من زمان . أما بغير الزمان . فثبت لا وجود
ولا واسطة بينهما .

وكلُّ بعد أن يكثف مدحه وفقاً لما يرى كيف يشاء

ولهذا فحين نرفض كل محاولة لاستعداد زمان على أي نحو كان هذا
الاستعداد ولزمان هو بعله في تحقيق لإمكان . وإمكان لا مدح .
والامتناع لا يمكن اختياره فتحيق كل إمكان مستحيل ، وما كان
السعادة لا تتم إلا بأن يحقق الوجود كل إمكاناته . وسعاده كلية وهم
وهذا عصر السر في تصوير زمان على أنه مُدمر فصر على لأشياء . مما
تمش في وصوصح في قلوب الفاضل . وما بهسك إلا الدهر (« بقرآن »
٤٥ ٢٣) . ثم جعل الدهر هدماً لأشد اللغات . وهذا أظهر ما يكون في
أدبنا العربي ، على الرغم من تحذير النبي في الحديث المنسوب إليه ، القائل :
لا تسبوا الدهر ، فإن الدهر هو الله وصنع الإشتاء هذا الذي يعرى إلى
زمان هو ما نعتوه باسم «آفة الزمان» . أي زمان مصدراً بشر والشتاء

هذه ظاهرة حتمية أدركها الإنسان من أقدم الزمان . وتفسيرها من
الناحية الوجودية أن الزمان هو الذي فيه وبه يتم فعل . وتحقيق الفعل فيه
سبب لإمكانات . وهذا السبب معناه أن يحقق لن يكون كاملاً . وتقصير
التحقق يقضي إلى شقاء . لأن سعاده لا تتم إلا بتمام التحقيق فإزمان
دون أصل شقاء . ولا سبيل كما رأينا إلى انقضاء على هذا شقاء . ما دم
مصدره الزمان ، وكل محاولة في هذا الصدد لا تستطيع أن تقوم في داخل

الوجود الحقيقي . قد تهرب إلى وجود رائف يختصه لحيث احتراساً
وقد رفضاً عن أن يساق في تيسار هـد انوم . ولقد سررت به
كان الزمان آفة . فلا ميل مطلقاً إلى الشقاء بها . وإذا كان شراً . فهو
شر ضروري . وبالتالي يكون هو خير بعينه . أو بالأحرى حب أن
يحل الزمان غير الخير والشر . وليس عيب بعدد إلا أن يضل بوجود
هكذا وكما هو . أي على أنه مترس بالزمان . وإذا كان الزمان شراً .
فالوجود شر عالياً أن يأخذ به كما هو ونما فيه من شر كامل . دون أن يحاوي
الفرار إلى أوهم السرمدية أو الحاضر سرمدي أو الوقت لذاته . ودون
أن يقول بوجود غير مترس بالزمان لما أهدم الإنسان وأقصده فيسته إلا هـد
الأوهم . وما يدعو إليها من بروع نحو الخلاص . مع أن الخلاص أن
يتحقق إلا نحب الوجود على هذا النحو يمكن ما فيه من شقاء وانواح
الأسى على الإنسان هو أن يقول بوجود مترس به . يمكن ما فيه من
قوه وهذه مسألة لا يريد أن يضل فيها هـد . لأن يريد أن يأسى بحسب
هد عن التفويج قدر مستصاع . فهو بحث وجودي . وقد يجب أن يكون
الأحكام فيه أحكام وجود . لا أحكام تقوية

وفي شرحاً لمقولات لفاظته والإرادة يؤكد بهد إليه هـد هـد
على أنها المعرفة عن الوجود الحقيقي . وهي مطوعة بطابع سرمدي في جوهرها
وليست فيها أية محاولة للفرار من سرمدي على أي نحو كان هـد للفرار
وهـد هو اسر في أنها قد تسو مطوعة بطابع لشقاء ولأم وتعذب أكثر
منها بالسعادة والسرور والطمأنينة

فالوجود بالزمان إذن وجود "أسيان" ونحن نميل إلى ربط طابع لآسي هـد
بالآن الماضي وهو ميل يبرزه التفسير الوجودي لهد الآن فقد قد
الماضي يعبر عن الفعل بعد أن تحقق وكان وفي انهاء التحقق حاو من
حضور الفعل . أي نقصان في الشعور الحي بالوجود هـد من ناحية . ومن
نحية أخرى فإن في هـد الانهاء تنشأ لدبول الاختيار والاختيار كما قلنا
مصدر انشقاء لأن هـه محلاً لإمكانيات . لكن قبل تمام الفعل كان تمت

عنان بعد الإمكان . أما وقد نهي التفيد بعد صدر لاحتياز واقعاً عربياً
عن كل إمكان . ويد بعلاو الشعور بالانقضاء ويصير شعوراً
حقيقياً لا سبيل إلى رده . وهذا يدعو إلى الشك أو حبه لمحقق الإمكان
فالوجود مهموم بتحقيق إمكانياته . فإذا تحقق مع وجه دون بقية الأوجه
عراهم لذات الوجودية . ولذا يرصد الماصي ضم والأشياء

هذا فإن هيدجر مصيب في تفسيره ترمائية على أساس ضم . لكنه يعلى
في هذا كثيراً حين يتسر كل آيات ارماد لثلاثة على هذا الأساس والأولى
أن يضاف الهم إلى الماصي : دون المستقبل والحاضر . أجل . إن استفسر
مدخله دون من أهم من حيث كونه وجوداً مهموماً مقدماً بتحقيق إمكانياته
لك يصر أن مصدر الهم هذا يأتي خصوصاً من شعور ماصي بهم الملام للمصطفى
بعد انتهاء التحقيق . وليس صدراً مشدداً عن الترمائية بوصفها مستقبلاً
حقيقياً لأن عدل على الترمائية في حال لمسح الحقيق أن تكون ملونة
لأهل وانرجاء . وحينئذ أن في هدير نوعاً من الهم السابق . خوفاً من عدم
الحقق . وكبر هذا الشعور دحل أوربا به أن يضاف إلى القلق في الآن
الحاضر . أو لأسف على لأن الماصي بما تم فيه . لدعبل عن إلى التمييز بين
الأحوال الملامه لكل آن من الآتات الثلاثة ، دون أن نردها إلى أحدها
وحده خصوصاً أن في هذا تأكيداً بمعنى الترمائية بكل ما فيها أكثر وأكثر .
لأن في رد بعضه إلى بعض شيئاً من القور بصالة قدر بعض . وهذا ما لا يود
مدحاله هنا في هنا الوجودي . هنا من الترمائية إلا على أساس اشرف في
المرة الوجودية .

وهذا يدعو إلى إثارة مشكله الأولية و الأولوية بين الآتات الثلاثة
والرأى برأها قد انضم . كما هو طبيعي . إلى ثلاث شعب . فمريق يخص
الأولية والأولوية معاً للحاضر . وآخر يجعلهما للماضي . وثالث للمستقبل
والأولون هم القائلون بفكرة الحاضر السرمدى . والمريق الثاني ينسب إليه

مؤرخون وأصحاب النزعة التاريخية بوجه عام . أما اشعة ثالثة فيمنها
عدة أصحاب السيرة النبوية ثم أبو حنيفة . خصوصاً كبير كحورده وهدنر

أما فكره الخاص الأسمى الأرق فتعود في سببه لأمر إلى أسطورة القديمة إلى
السرمدية على أنها الآن مدتم . خصوصاً في الألفاظية الحديثة وهي في
لواقع محاولة لتجميع بين الزمان والسرمدية . لأن هونقطة التقاطع بين الزمان
والسرمدية . كما يقول وي لاهن (١) . والزمان يلقى أبو حنيفة بالآن ،
فلولا الآن لما دخل الزمان في وجود على لوحه مدى دحبه . كما يقول
أبو البركات البغدادي (٢) . « لأن يشرك يد في أبو حنيفة سرمد » اعتبار
الخصر . وفي السرمدية اعتبار الموضع وعدم التجزئة ولد بعد لقالين
بفكره الخاص سرمدية ضم من سرمدية نحو تحقيق السرمدية . وبذلك نحو
لتحقق بوحديته الأوهية . أي أنهم أصحاب سيرة صوفية وهم بهذا يريدون
بإيجاد جربة صوفية سرمدية مع أبو حنيفة حاصر . والمنصوفة المسلمون من
أهم من عمو هذه التجربة . وسموها بأسم « الآن الدائم » . الذي شرحه
صاحب كتاب جامع الأصول في الأصول . شرحاً مدعياً فقال « لأن
مدتم هو متدد الحصره لإلهية مدى يسدح فيه الأزل في الأبد .
وكلام في وقت حصر المهور في لأزل على أحدين لأبد وكوب كل
حين من جميع لأزل والأبد . فيتحد به لأزل والأبد ووقت حاصر
هذلك يقابلهما أصل الزمان وأصل الزمان سرمد الآن . لأن الزمنية نقوش
عنه وتعبيرات لا يصهر بها أحكامه وصورته . وهون ذلك على حده دائماً
سرمدية . وقد يضاف بحصره لعبدية شونه عليه صلاة والسلام . ليس
عند ربك صاحب ولا ملاء . (٣) فعلى هذه النظرية . وكما هو واضح من

(١) لوى لأزل . حصره الكلية . ص ١٧٠ . باريس سنة ١٩٤٤ .

(٢) أبو البركات البغدادي : المعبر والحكمة . ص ٢٧٩ طبع

الهند سنة ١٣٥٨ هـ - سنة ١٩٣٩ .

(٣) أحمد ضياء الدين السكيتي : جامع الأصول في أوليائه .

من مستقل لتحقيق . حتى إذا موقفه حاصر أن تكون هي مستقلة . كان .
 وبما هو الأولة لمرادية الأصلية لتحقيق يد هي مستقل ("أحو"
 والزمان . ص ٣٢٩) . وقد حدثنا معنى هذه عبارة والتعديل في رسالت
 ، مشكلة ادوت . (ص ١٢٩ ص ١٣١ من المخطوطة) فلا داعي للعودة
 من ختم ، أن يكون يخرج . أن سر في هذا حد هيدجر هو أن وجود
 لما هو ماهية الإمكانيات . وهي أشياء لم يحققها . أن كان وجود
 ما هو هو ، لأصل في ذاته أو وجود متحقق . أن كان الأشياء التي
 لم تحقق بعد تشير إلى الاستمرار . فإن مستقل إد هو الآن " لأصل"
 في الترتيب

وهذا التحليل هو في غاية في هذا الحد ، ولكنه إذا يجب أن يلاحظ
 هذا أنه يتحدث عن " لأصل" ، لا عن لأخرية ولا عن ردقة لأب
 إلى أن وجود هو مستقل . وليس من شك ، كما يقين من تحليل نحن ،
 أن مستقل هو لأصل . لأنه لإمكان . وإمكان قد يد أنه نس من وقع
 بعكس ما رجع ، رجوع . عن فعل في يد ما معمولات قد أضحى في تركيز
 بقولات خاصة ، مستقل . وهي حب ونعني . كما يجب أن يلاحظ
 أيضاً أنه يجب مستقل ، أنه الآن ، تحقيق في الدراسة . وعبر هذا
 أن الإمكانيات كما رت هي امكونه ، وجود الماهوي . قد كان هذا الوجود
 هو الوجود ، تحقيق . لأصل . نظراً إلى أن التحقيق يحل إلى القوط .
 فقد يجب مستقل بأنه الآن لتحقيق . وهذا أيضاً صحيح إلى حد . ونقول
 " إلى حد" ، لأن هذا قد يوهم أن في هذا يبدأ بأفضية ، رد الإمكان
 على البعض . أو هو يؤذن بهذا العمل . وهذا ليس صحيح من
 ساحه وجودية . لأن قلب مراراً إلى التحقيق ضروري ،
 ولا لم يكن للإمكان قيمة . وعدد أن عمل الحاطي ، حير من
 كل إمكان معتق . لذا لا نستطيع أن ساير هيدجر في هذا
 لتصويم أحسن إنه فاشد حالة البراءة والبكلرة التي تعق

أسماء المؤلفات الأفرنجية الواردة بالكتب

- 1 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 4. Aufl. 1935, Halle an. d. S.
Einführung in die Metaphysik Tübingen. 1953
- 2 B. Pascal, *Pensées et Opuscules* Ed. Brunschwig, Paris, 1912.
- 3 — I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*
- 4 H. Denifle, M. Leclercq, *Latino-arabische Scholastik*, Archiv f. Lit. u. Kirch. Gesch. 1. Mit. — A., II, 1886
- 5 Hegel, *Theologische Jugendschriften*, hrsg. von Nohl, Tübingen, 1907
- 6 Hegel, *Lehrbuch der Logik*, hrsg. von Lasson, Leipzig, Philos. Bibl.
- 7 Hegel, *Wissenschaft d. Logik*, WW, III
- 8 J. Wahl, *Le Maître de la Conscience*, la philosophie de Hegel, Paris, 1929
- 9 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, WW, II
- 10 Hegel, *Enzyklopädie d. phil. Wiss.* hrsg. von Bollard, Leiden, 1906
- 11 B. Heimann, *System u. Methode in Hegels Philosophie*, 1927
- 12 Werner Oet, *Die Raum-Zeit Philosophie des 19. Jahrhunderts*, Bonn, 1930
- 13 B. Croce, *Saggio sulla Hegel*, Bari, 1927
- 14 J. Wahl, *Etudes Kierkegaardianes*, Paris, 1928
- 15 F. W. J. Schelling, *Sam. Werke*, Stuttgart u. Augsburg, 1913
- 16 Maine de Biran, *Oeuvres publiées par Victor Cousin*
- 17 Maine de Biran, *Oeuvres inédites*, Ed. Naville
- 18 S. Kierkegaard, *La Maladie jusqu'à la mort* trad. par Kn. Feyerov et J. Gateau sous le tit. *Traité de désespoir*, Paris 1939
- 19 Karl. Jaspers, *Philosophie*, 3 Bde, Berlin, 1932
- 20 G. Marcel, *Journa. Métaphysique*, 2e éd. 1935, Paris
Être et Avoir, Paris, 1938
Du Refus à l'Invocation, Paris, 1940
- 21 Simplicius, *In Aristoteles categorias commentarium* Ed. d. J. Corcoran, Kalbfleisch, Berolini, MCMVII
- 22 Pierre Duhem, *Le système du Monde*, Paris, 1913
- 23 Simplicius, *In Arist. physicorum libros quattuor priores commentaria* Ed. du Hermannus Diels, Beroln, 1895
- 24 — Plutarcus, *Placita philosophorum*
- 25 P. Kraus, *Jābir ibn Ḥāyvan*, t. II, Le Caire, 1942.

- ۲۶ I Philoponus: *de Aeternitate Mundi*
- ۲۷ - B. Censorinus *de die natali*
- ۲۸ B. Jowett *Dialogues of Plato*
- ۲۹ Archer-Hind *The Timaeus of Plato*. London, 1888
- ۳۰ Albert Rivaud *Timee* tr. fr. Coll. Guillaume Bude
- ۳۱ Fraccaroli *Il Timeo*
- ۳۲ Covotti "Le teorie dello spazio e del tempo" in *Annali di Sc. Norm. di Pisa*, v. 12
- ۳۳ R. Mondolfo *L'infinito nel pensiero di Grc.* Firenze 1935
- ۳۴ F. Cornford *Plato's Cosmology*, London, 1937
- ۳۵ I. Stefanini *Platon*, 2 vol., 1932, 1935. Padova
- ۳۶ S. Pines *Beiträge zur islamischen Atomenteorie*, Berlin, 1936
- ۳۷ Zeller, *Die Philos. der Griechen*, 3. Aufl., 1879
- ۳۸ O. Spengler *Der Untergang des Abendlands* München, 1931
- ۳۹ M. Heidegger *Kant und das Problem der Metaphysik* Frankfurt A.M., 1934
- ۴۰ Plotin *Enneades* tr. fr. par Emile Bréhier. Paris. Coll. Bude
- ۴۱ Themistius *In Aristotelis Physica paraphrasis* Ed. da Henricus Schenkl, Berlin, 1890
- ۴۲ Proclus *Textus theologiae* ed. Ambrose F. van Dike. Paris, 1855
- ۴۳ Durrant *Quaestiones de primis principibus* edidit J. Kopp. 826 Frankfurt. ex. con Ruelle. 1889 Paris. ed. par L. Chagnet. Paris. 1908
- ۴۴ S. Augustinus *Confessiones de ciuitate Dei*. Lo. Migne
- ۴۵ I. Guignon *L'emp. et l'éternité chez Plotin et St. Augustin* Paris 1933
- ۴۶ Van Bieman *L'espace et le temps chez Leibniz et Kant*. Paris, 1908
- ۴۷ Leibniz *Samen des principibus de Malebranche* ed. Erdmann
" *Nouveaux Essais*, ed. Erdmann
- ۴۸ H. Vaihinger *Kommentar zu Kants Krit. der reinen Vern.* Stuttgart, Berlin, Leipzig, 1927
- ۴۹ H. J. Paton *Kant's Metaphysics of Experience* London 1936
- ۵۰ H. Bergson *L'évolution créatrice. Durée et simultanéité. Le donné et l'immédiat de la conscience. La pensée et le mouvant. Matière et mémoire* Paris
- ۵۱ Kant *Prolegomena zu einer neuen kritischen Metaphysik* hrsg. von Karl Vorländer, Leipzig, 1921
- ۵۲ J. H. Vossler *Phänomenologie u. Metaphysik der Zeit* München, 1925
- ۵۳ Lenzen "The schema of time" in *The problem of Time* University Publications, California, 1925

- 54 - C. D. Broad *Scientific Thought*, London, 1927
- 55 - avec *La structure de nouvelles théories physiques* Paris 1933
- 56 - E. Cassirer *Zur einwandschen Relativitätstheorie* Berlin 1921
- 57 - H. Driesch *Die Relativitätstheorie und die Philosophie* 1924
- 58 - H. Reichenbach «La signification philos. de la théorie de la relativité», in, *Revue Philosophique*, Juillet-août, 1922
- 59 - M. Schlick *Raum und Zeit in der neuen Physik*, Berlin 1922
- 60 - Max Scheler *Le sens de la Souffrance* Paris, 1936 (1^{re} fr.)
Schriften aus dem Nachlass, I, Berlin 1933
- 61 - M. Heidegger *Qu'est-ce que "Métaphysique" ?* 1^{re} fr. Corbin Paris 1958
- 62 - S. Kierkegaard *Journals*, engl. trans. London 1938
- 63 - Max Scheler *Moralia*, Berlin, 1923
- 64 - F. Nietzsche *Werke*, klein-octav Ausgabe, 1901-1912
- 65 - Em. Meyerson *Identité et réalité*, Paris, 1932 *Le cheminement de la pensée*
- 66 - Leibniz *Philosophische Schriften*, hrsg. von Gerhart
- 67 - Louis de Broglie *Matière et lumière* Paris 1937
- 68 - Edm. Husserl *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, 1912
- 69 - Pierre Janet *L'évolution de la mémoire et la notion de temps* Paris, 1928
- 70 - I. Livelle *La Présence Totale* Paris, 1934

فهرس الاعلام

حرف لایف

۶۹۰ Alexander Aphrodisiensis

الاسکندر بن افروسیس

Alexander

۱۶۳۷۲ : Spengler

۱۱۲۵ ۲۳ ۳۳

۱۹۳۶ ۱۲۸ ۱۱۲

۱۶۰ : Strindberg

Moritz Schlick

۱۶۴۱۲ : Plato

۱۵۶۱۳۳ ۲۲ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳ : Plotinus

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۰ : Euclides

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳ : Eukharis

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳ : Augustinus

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳ : Lur blich

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳ : Einstein

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

حرف

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳ : Pythagoric en

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳ : Bergson

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳ : Proclus

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳ : Epian

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳ : von Hartmann

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳ : Archytas de Tarente

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳ : Fromage

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳ : Aristoteles

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳ : Scot Erigene

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳ : Spinoza

۱۶۶۶ ۲۱ ۳۳ : Stefanin

فلسفة اليهوديين سدر ٨٠

مهوريس لابن اسد ٥٠

حرف الفاف

موت القلوب (الكنى) : ١

تدم انعام (النحوى) : ٥٤

حرف الكاف

لقب اوى عفاء ١٠٥

سدر وسكندى بعد تصبغه عذرا :

٣
غرائب افلاطون سورعه ٥٥٠

حرف اللاه

الاسمى عند اسوناب سدر ٥٥

حرف الميم

ما اليها قيرقا (عيلجر) ٢٠ ٢٣

با بعد الطيبة (أرسطو) : ٥٠٠-٥١٠

الدة وانذاكرة (رجسول) : ٢٢٧

الدة و نصوه (نقى) ١٩٥

١٩٥
مؤلفات إكهرت الابابيه

مؤلفات بساب عيلجر ١

مؤلفات بيسن ١٢٣

مؤلفات ملى سدر ابره ١٩٠

١٩٠
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

٣١
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

٣١
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

٣١
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

٣١
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

٣١
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

٣١
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

٣١
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

٣١
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

٣١
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

٣١
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

٣١
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

٣١
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

٣١
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

٣١
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

٣١
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

١٩٥
مؤلفات ملى سدر ابره سورى

LE TEMPS EXISTENTIEL

PAR

'ABDURRAHMĀN BADAŪI

DEUXIÈME ÉDITION

LIBRAIRIE LA RENAISSANCE D'EGYPTE
9, RUE ADLY - LE CAIRE

1955



MIDDLE EAST LIBRARY





BD
118
A7
B13